

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ وَيَبَسَ الدَّمْعُ الَّذِي مِمَّا يَلْمِ الْإِنْسَانَ مَا الْعَلَمُ

کتاب الحقیق

شرح الحسامی المعروف

بغایۃ الحقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اِقْرَؤْهُ بِكُلِّ الْكُرْمِ الَّذِي تَعْلَمُ بِهِ لِمَنْ لِلنَّاسِ مَا الْعَالَمِ

کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

بنای حقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد سبيل الاسلام بالآيات الظاهرة وآمركم تواريد الاحكام بالحدج الباهرة وادومح معالم الدين بزواجر المنقول والمقول
وتميز كلامه الشرع بجواهر الفروع والاصول اماننا العلم بانوار الكتاب وانجرتا تنحك راي من انفسنا باراد القياس والاشارة
مشايخ الاحكام بمزيد لطفه والنامه ونج سبيل الحلال والاحكام بانوار به وكرامه فخره على تواتر الايجاد يستحق به انجزيل من طوله
ونشكره على تطاير نماير شكره التسوجب به المزيدين فضله والصلوة والسلام على رسوله العادى الى القراط استقيم ونبية الدارسة
الى جنات النعيم محمد بن المبعوث الى كافة الامم والمجول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه اذ باعهم ايق الدين وانوار احاديث اليقين
وبعد فان اشرف علوم الدين والطفا عند ذوى اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتسيده قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
استن العلوم اصلا واحسانا فضلا واوصفا شائرا وارجها سيازا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتيسير بقا عد الحلال والاحكام فهو لدقة مسلكه
اولى ما يرضى جيا والقرابح في مفارقتها سحره ولصوته مداركه اخرى ما تراه من الطباع في ملية قواعد واساسه والطار الامنة للام
ولهذه الال الاسلام في مغل في هذا القسم كتابه عزيرة الفقه كثرية العلو يشتمل على القوانين والمنطوية على القوانين واصطلاحات في جوة تسيدها والبنوا في متن الجواهر
الفقه النسوب الى الشيخ الامام والفهرم الهام ملك ائمة الاصول والفروع ناظم درالمعقول المسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
اسرار الحقيقة مولانا سام الله والدين ضياد الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاشعبي نورالدمر قدوة وستة باء الرضوان شهيد
فائق ساير التصانيف المفخرة في هذا الفن يحسن التمهيد لعفت التشذيب متانة التركيب رصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
الانام بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بعيدا عن رملنا اقتصر فيه على الاصول كل لا مقتدار والتفتين و
الاختصار كان مقتضا الى كاشف والتوضيح والتذنيب والتمهيد فالتسنى دمرة الاصحاب وقطع لاصحاب بعد فراغى عن المار كاشف
الاسرار ان شرع في شرح في كاشف وقوانين متفصلا وبسط حقايق مشكلاته وان ارفق عن الفاس لطائف اصحاب ان كاشف عن عرض

عالم

فتايقه الكتاب فاجتمع الى السجل مستولم وشرعت في تحصيل ما ملتمس من باب الله في تسويده وتعليقه وتسويده وتحميره وسجتيه
 كتاب التبيين لاشتاله على شفت حقائق الثاني وانطوا على شرح وتاويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه من العاصم الوجه الكريم
 وسبب الوصول الى جنات النعيم غير مستولم اكرم باسول ووجهي ونعم المعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن عبد الله بن محمد البجلي
 تاب الله عليه وغفر له ولوالديه انخبرني بهذا الكتاب على شيشي وسيدى وسندى ومولا في دهو الامام الكهيعظم والعام النعم المكرم علم
 الهدى امام الوردى مقدسى الله كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذممين مقدسى الفرقين فخر الملة
 والدين ملاذ الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايهني فعمدة الهدى بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الشهد على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله انا كاتبة تعفنت معنى الشرط حتى قيل ان
 الاصل في قولهم انا في مطلق سماكين من شئ فزيد مطلق اسقطت اجملة الشرطية ونابت اما انها كاتبة كلمة نعم كتاب افضل في جواب
 من قال لك افضل كذلك تعفنتا معنى الشرط لزم منها الغاء وتعفنتا معنى الابداء لم يلا منها فعل فلا يلحقها الا الاسم وتديت على
 في الكلام تفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جازي في القوم اما زيد فاكرمته واما عمر فابنته واما بشر فاعزنت منه ولا شيئاً
 كلام من غير سبق اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل دل من تكلم بهذه الكلمة وفصل بابا بين كلامين داود والنبي عليه السلام
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه احكمه وفصل خطاب عن شرح والشبي وقيل من ظروف الزمانية والعال في ههنا
 كلمة انا فانها لنيا بيا من لفعل فعل في الظروف فانه قد يكونا على الجميل من نعمة وغيره يقال محدث على اناسه ومحدث على شجاعة
 ومحدث اسم تفرد به البارى سبحانه وتعالى يجزى في وصفه مجزى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل بن بكيتنا
 ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اذني احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات
 فكان اضافته لحمد اليه اضافته له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اخفى بها الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اتأخر
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستحق للصفات والنزول لعلوا والصلوة في اللغة
 الابداء واذا ضعيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد بها الدماء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدماء بهذا اللفظ العظيم ولما ضمن
 الله ما ضمنى النزول ذكرت كلمة على كما في قوله رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه في الرسول من الانبياء ومن جئ الى المعجزة الكتاب
 المنزل عليه فقول بعضه مفعل من النبي من اوحى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال الربل ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 مقبوع في التقوى كما قال عليه السلام كل من اتقى فمولى ثم الرسل وان اخضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على ائمتهم وذكرهم جائزة
 بل هي من التبع لله ما را الما في قوله صلى الله عليه وسلم على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت تبعاً ليطه له حكم المبتدع لاحكام نفسه كتنبيه الجنين والوكالة الثانية في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الشئ ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول على ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبين عليه غيره كما ان الفزع ما يتبين على غيره والكراد من الاصول ههنا الله
 او اصل كل علم بامتنه اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ويرجع الاحكام الى هذه الادلة والتشريع في اللغة الانظار وهو اما يحسن
 الشارع كما للملك والزور بمعنى العادل والراكم فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
 ويكون الامام لمصدر والمقصود من الاضافه لتعليق المعصاة كقولك بيت الله ونامة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

او المعلق بمعنى المعلق فيكون المسمى اوله المشرع اى لادلة التي تثبت المشرعات بها كذا ويكون اللام المنس والمقصود من الانفاضة تعظيم
 المنصاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله لنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشرعات الثابتة بهذه الادلة معظمة
 لا يرمى رعايتها وجبها تلقيا بالقول ثم المشرع يتناول العقل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم
 ان القياس لا يخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمسمى مجموع الادلة التي تثبت بالمشرعات كذا من غير نظر الى كل واحد منها يثبت
 بجميعه والبعض لا يمكن المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمسمى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
 على الاصول والفروع وغيرهما الشرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكذا ما علم من لفظ الفتحة الى لفظ الشرع مثالنا لعمامة
 الاصوليين لان الانفاضة تعيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس اثبتت بالفتحة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع
 او في نطق على اصول الدين كاطلاقه على فروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الا انه فيكون انفاضة الاصول
 الى الشرع اعم فائدة وكثير تنظير للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبادر واقعة بالنتيجة لان
 كونها حجة ثابت الكتاب واخر الاجماع منها لتوقف موجهيه عليها ولكن التثنية مع تفاوت وجهاتنا مع موجهية الاحكام قطعاً ولا يتوقف
 في اثبات الاحكام على شيء فقد ثبت على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء وكان فرماله دلي هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
 من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس المقتضى ايضا ولما لم يكن احكامنا ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار
 بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من جهة دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول كمال الذي هو موجود من كل وجه او افرد
 بالذكر لانه ظني في الاصل قطعية بعارضين وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اشره في تفسير وصف احكام من مخصوص
 الى عموم لاني اثبات اصلا واشار سوار من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخرج الماء للذين يقال بنطق الماء
 من الصين او النج فاستغنى لما يستخرج المراد فزجبه وقوة قرينة من المعاني والتدابير فيما يقصد ويحكم كان في تعديل من لفظ الاستنباط
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من المنصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى حيوة الرمز
 والذين بالعلم ان حيوة اجسد بالماد ومثال الاستنباط من الكفاية بانها من الطهارة في الخارج من غير ببلين كونه خارجا عن قياسه
 الخارج من ببلين اثبات بكلمة بقوله تعالى او با واحد منكم من الغايط ومن استن جردان الربوا في الجسد والنورة والحديد والصفر بعد
 و اجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام استنطة بالحنطة مثلاً بمثل الحديث ومن الاجمل سقوط تقوم منافع
 المنصوب ببلية انما ليست بمجرة قياسا على سقوط تقوم منافع العبد في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان لصاحبه لما وجبوا قيمة له
 وسكتوا من تقوم المنافع صارا بما منتم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع احكامه الى البيان بيان ثم قيل في وجه اختصاصه
 على الاربعة ان احكام امان تثبت بالوحي او بغيره والاول امان يكون سلكوا او الذي تعلق بنطقه الامار وحوار الصاوة وحرية القراء
 على اجنبيه انما نفس اولم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان ثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول
 ان كان راسي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباطات الفاسدة واقوال النبي عليه السلام واخلة فيها فمن جعل
 اضاله ومجته قال لا يسل شرع امان يكون واودا من جهة الرسول ولم يكن قال الاول ان كان سلكوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

من القرآن لكنها ليست جزء من كل سورة منذ نزلت حتى تنزل لفصل من السور كما ذكر أبو بكر الرازي وشكوه روى من محمد بن جرير أنها كتبت مع القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت الدنيا بين وفات المعاصرين منهم كانوا يبايعون في حفظ القرآن حتى كانوا يمينون من كتابها على السور مع القرآن من التشهير والنقطة كيلا يخطط بالقرآن غيره فلو لم يحدث لاحتال في العادة سكوت أهل البلد من عندهم تسعياهم بحالهم بالان انقل المتواتر لما ثبتت انها من السورة لم يثبت ذلك وحديث القصة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يثبت من انكره منها من القرآن لزومه انها انزلت وكتبت للتيقن بها كما كتب على يد الكاتب يذكر عندك مروي خطا لا كونه من القرآن والتسك بثلثه مع الكناز واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر العزم تأخره في الجراح الضعيفة لا تفتي بما يجوز الصلوة عند الى حنيقة رحمة الله ولكن الصحيح انما لا يجوز لان في كونه آية مائة شبهة لم يجه من مذبحه شافعي رحمه الله انما ابدى الى راس السورة آية مائة فحدث ذلك شبهة في كونه آية مائة فلا يتبادر بها الغرض من الخطوط بما يجوز قرأتها للعلماء الغرض من كتب تصديق كجواز قراءة الحمد بالعلمين لما على تصديقك فاما على تصديق القرآن فلان من ضرورة كونه آية من القرآن حرمة قرأتها عليها قوله هو على القرآن النظم والمعنى جميعا في قول مائة الفه والحمد والعلم وهو الصحيح من ذهب الى حنيقة من لان لم يثبت النظم لكانا في حق جواز الصلوة فامتنع الادب بالنظم العبارات والمعنى بل لو لم يثبت النظم في العقل من ذكر اللفظ الذي سمناه الرمي يقال لفظ النظم اى معناه ولفظت الرمي للتيقن اى درست به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواب برعاية الادب وتعليم العبارات القرآن وفي تعريف النظم وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من مائة العلماء جمهورهم ومنهم من مقتداه اسم المعنى وول النظم وزعم انه ذهب الى حنيقة رحمة الله بدليل جواز القراءة بالفارسية منه في الصلاة بغيره من ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فذلك واشتراك في كساده بقره وهو الصحيح من ذهب الى حنيقة رحمة الله اى المختار لا يذهب بشي من ذهب لمائة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب ما استدلل به الزاعم بقوله الا انه اى لكن با حنيقة رحمة الله لم يثبت النظم كما لا بد لان قال معنى النظم على التوسط لانه غير مقصود فمقصودا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا ما بيني فرضية القراءة على التيسر قال رحمه تعالى فاذا اتيسر من القرآن ولما استقط من المقدس بل الامام عندنا ونحوه فوثركت عندنا بفنا بملفان سايز لادراك فجزان كيتف في باب كونا وهو النى توشيه انه نزل ولا يلزم تيسر لاشيائها انصاع اللغات فلما تيسر قرأته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التفسير بعارة الرسول عليه صلوة والسلام وادى بتلاوته بساير لغات العرب مستطرد وجوب مائة لكل اللغة اصلا واتسع الارضى جابر لكل فريق منهم ان يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كما كان شتان فلما جاز للعرب ترك لانه الى الله غيره من العرب حتى جاز للعرب لاني ان يقرءوا بلغته فيتم شلتان كما قد تد على انه انفس جاز للعرب ترك لانه العرب قد تروى عنه انها لا اكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار احاصل ان حقوقا من النظم منه رغبة استقامت كسحت وقدر الصلوة حتى لم يثبت الا لزوم اصلا فتاوى في حال العجز والقدرة ولا يتبعها قسمة النظم لكن من جواز تركه حاله القدرة كما لا يتبعها قسمة ما هو داية على اصل الفرض في اكمال الصلوة فكان بعد ما يوجب جواز تركه في الاجابة واكن قوله فامتنع من طعن فيما سواه من الاحكام من جوب لا متقاة حتى كفر من انكر كون النظم من الاكسنى وحرمة كتابها لمصحت بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم للمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة والقراءة بالفارسية وحرمة مصحف كتب بالفارسية على غير المظهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الكتب داسا يعنى على اختيار بعض الشئ من شعر شيخ الاسلام خواجوا رحمة الله لا لم يرد من المتقدين من كصاحبنا فيمار داة نصا وما ذكرنا من احوالنا من فاشيخ عنه الشد في جواب على سلمه لاهى خشار لنا من والمنا خرون انما يوا ذكره على ان النظم

فما لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام مذكورا لا يثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان الظاهر ليس مستلزما للقران والليل عليه انهم لم يذكرها فيها احتياطا بل هي اجابا
ولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام مذكورا لا يثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان الظاهر ليس مستلزما للقران والليل عليه انهم لم يذكرها فيها احتياطا بل هي اجابا
الصغير ان حرمة القران متعلقة بالنظم الذي هي لوقوعها في اجابا على الفارسية ما رواه ابي جابر ايضا من سجدته التكاليف بانها لم تكن بالصلوة لان اسجدته
من ان كان الصلوة فيها من سجدة التكاليف مشاكسة في المعنى وهو يطلق السجود فيبوزان تلقين بالصلوة بالسلطنة والركبة النظم قد سقطت في الصلوة
فتنقط فيها الحق سبحانه وتعالى من المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا غير مستفيض المنظر وقراءة لمجنب واسمايين
كما توديه والانجيل والاولى من ذلك فان قيل لما جازا لاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير مله لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا يجوز
للصلوة بدون القران وحديثه لا يكون احد المذاهب كونه مستلزما ولا لعدم امكان كتابته المعنى الموجز في الصحف فاعلمنا التواتر وما تعلق المعنى به من الصلوة
الفارسية مثلا ليس مكتوب في الصحف ولا مستقول بالتواتر ايضا فلا يكون اى بابا اذا لم يكن المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة
انما جازا لاكتفاء عنده بالمعنى بالقيام المعنى المحمدي في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى بالقيام الصلوة الفارسية الدالة على معنى القران وقام مقام النظم
المتقبل كما قال ابو يوسف ومرويهما الله في حاله فيكون النظم المكتوب المنقول يجوز واقديره او حكما فيدخل في احد ويكون احد بابا في تفسير
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه املا استواتر بالكتابة والتعليل حقيقته او تقديره لا نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم
ان جازا الصلوة متعلق بقراءة القران المحمدي بل هو متعلق بمناه فيل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران على ان المراد وجوبه ما يسهل المعنى وان
النظم دليل للح لا فلا يزال الاحكام فمختلفات فمن لا يميز بين المعنى من المعنى وقد علم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما رواه ولا يمكنه للمعنى و زاد
بعضهم ولم يخل نظم القران زيادة املا بان قراءه امكان قوله تعالى معيشة فمختلفة بينكم او مكان جازا بما كان سائر الورد وانفسه القران
غلا يجوز بالاتفاق وممكن الامام ابي جعفر من الفصل من الله ان يختلف فيا اذا جرى على سانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجوزا او لا فغلقا
والجواب يدعى الذين قيل قيل اختلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما التزاة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد مر رجوع
الى حقيقته رحمه الله الى قول العامة رده ابراهيم بن ابي رعم عنه ذكره في الاسلام رده الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد طه
المتبين عليه التوسى قوله وقاسم النظم المعنى فيما يبرج الى معرفة الاحكام المشرع اربعة لكيان القران سهلا للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشريعة
الثانية بالقران توقفت على معرفة المشرع في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اى نظم القران وسماه فيا يبرج الى معرفة احكام المشرع اربعة
واحتزبه مما اكتميل به معرفة الاحكام من النقص والامثال الحكم وغيره اذ هو مجموع من لا يتقيد بمبايعة ولا يفتيه غرابيه ولا يقال ليس شيء من القران
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان جوبه متعنا واحتمية وجوب الصلوة وحرمته القراءة على اجابا من احكام الشرع وهي متعلقة ببعض احكام
القران فكيف يصح هذا الاستلزام لاننا نقول هذه الاحكام وان تعلقت ببعضها لم تثبت معرفتها بالاجاب بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننه
فيصح به الاحتراز وانما ان يصح الاقسام باعتبار اقسام كل قسم على اربعة اقسام وانما الاربعه المتقابلة للقسمة الثاني عليها مائة وعشرين قسما
وقد ذكرنا ان حوزون في احصاء هذه الاقسام وجوبها وامتناعها اذ ذكره وجوب النظم من الكلام لا يحلوس ان يكون اجبا الى نفس النظم فقط والى غيره
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يمتدح ان يكون واجبا الى تصرف النظم اولى غيره مع الاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان المعنى الثاني
الى ساس وهو القسم الثاني وادفعه لك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال لا تصرف في الكلام لا يكون القسم الاول والسلس اذ لا يثبت
فان كان من جهة الحكم فلا يمتدح ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما ان يكون بحسب المعنى او بحسب الاستعمال والاولى من

وسكانته وترتيب حروفه لان البنية اسم من الصنع الذي يدل على التصرف في الشيء في المادة فالمفهوم من حرف ضرب استعمال الالف والواو
في مثل ق بل ومن بيته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوهم السند اليه وتذكيره وغير ذلك ولما اختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه
ويضرب بالان في بعض الالفاظ فيتمتع الشيء باوة فلا تمل على المعنى في غير تلك المادة كما في مثل ثلثا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم ما
عد الصغر ومن بيته كونه كبير في صغر واحد الخير ومن غير ذلك ولا تمل هذه البيته في اسد ولم على شيء وفي بعضها كلابا يدل على معنى واحد وعلى كونه
محمضا من فية لانه والاعنة في انما من لانه حروف الاسد مثلا في السيل المعروف ودلالة بيته على توهمه وكونه كبير وغير ذلك ولا تخرج
انما من من المفهوم بالتعريف بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كونه وفي المشترك دلالة
القرار على معنى واحد وهو دلالة البيته على التوحيد ولكن الظاهر انها جبا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكله
واساس فان المشايخ رحمهم الله كل ما يلتفتون الى شئ هذه التكلمات التي لا يلبس بهذا القول انما هو واحد وكل لفظ وضع لكذا ذكر كونه كل في التسمية
وانما كان مستكرا في اصله ابل المنطق لانها لا حاكمة الافراد والتعريف للتعريف لا للافراد ولهذا كان من شرط المحل ان يقيم على كل فرد من افراد
المحدود ولو وجد ما يثبت منه فلما اذا قلت الانسان حيوان ما طبق يصدق هذا المعنى على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ما طبق لا يقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق لان الانسان ناطق لم يثبت في اصطلاحنا اسم في اسد ودون ذلك التعريفات في تصانيف
يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالغة تركا من التكلف واحترار مما لا يمينه حصول معناه من قولهم كل لفظ عام يتناول
الالفاظ الموضوعات للمعاني وفيه بالحق له وضع لمعنى ذبح في الموضومات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موطن للثنين او اكثر ايضا
ومقبوله معلوم خراج الجمل فانه وضع لمعنى ولكنه في معلوم للسامع ويقول على اللفظ اخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد وانما
من قوله على اللفظ او كون اللفظ متنا ولا معنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في افعال افراد ولم يكن في الاما
الى الامتزج من الجمل في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاحوال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالمعيار من الجمل في اصل وضع
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عنه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم بهنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين والحواد
من المسماة معلوم لا يكون الاسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على اللفظ او احتراز عن
المشترك بين الشخصات لانه بالانتهى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على اللفظ او قسم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى انما كان تدلول اللفظ على
في التعريف الشخصات ايضا لانه في الالفاظ الموضوعات لما يكون اسمها متنا ولا خصوص كنفيس النوع واليمين ويكون افرادها معلومة
بالذكر لقوة المفارقة بينه وبين غيره اذ لا مشترك في مفهومه اصلا بخلاف غيره من النوع انصوص وهذا التخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى
يحيى الله الذين امنوا انكم والذين اوتوا العلم هبات بعدد ما عملتم في قول الذين امنوا اللغات والقوى بينهم وبين عالة المؤمنين في الدنيا
والشرف والتخصيص مجزئ وكما قيل بالذكية في قوله تعالى من كان عدوا لله ولكتبه ورسوله ومبشرين وسكالا بعدد قولهم في عموم الملكية اتقوا الله
وسفرها هذا الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والكل فيكون هذا التعريف ليس بهنا لانه من حيث هو
وتفسيره الشامل للتعيين اذ كرهه ابو الباقية انما يتناول فردا كالمثل والمرأة والفرق من تحديد كل قسم بعد علة هذه الاشارة الى ان انصوص
بمعنى في المعاني اسمها جميعا سمكها في العموم فانه لا يجري الا في المسماة ولهذا ذكر في ما لا مشترك هرا في مشترك فيه مالي او سامي لا يكون شارة
ان الاشياء كل يجري في القسمين كاختصاص بخلاف القسم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لان معناها في اصل انما كل لفظ وضع لمعنى

او لمسى على اللفظ والانه يسط في العبارة الفرض هو الامتداد من امام ومن المشر ك بين التسميات مبيها فان قوله من الانفرادية
الى كل لفظ امتداد من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل في الفرض قوله والامام وبعبر كل لفظ في نظم معاسن المسيات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله في نظم اي شغل حصل الامتداد من المشر ك فانه لا يشمل بينين بل كل واحد على
السواء بقوله جمعا امتداد من التثنية كما انها ليست بعامة بل هي شل سائر اسماء الامداد في مخصوص وعن اشتراط الاستفراق فانه عند اكثر
مشايخ وآباء الميس بشرط العموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحابنا شافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وجود الامام عندهم هو اللفظ المتفرد
بمعين لا يصلح له بسبب وضع فاعدا للاستفراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في الامام الذي فصل منه البعض
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يجر ما وجدنا يجوز له في العموم باعتبار بقائه بعبودية وبقوله من المسيات امتداد من المعاني فان العموم لا يجز
في الامانة في المتأخرين من شايئنا وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجاس لان النكرة المنفية ونحوها مامة
كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتنا ولها في هذا الذي ليس بانفذا ومنوع الانتظام مع من المسيات بل هو مما ضروري كما عرف لان قوله
ابعد ووليان احتمل وعومها مجازي لصديق المباد عليه فان ربنا في قوله ما رايت رجلا اريد به فيما ومنع له العلاقة بين
الحليين اذ الرجل وضع لا مرد واريده في غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسود الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة
الرعي العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي عمير واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في اسم صحيح على ان
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك صحة احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بلامه مورد التقسيم لا المطلق بالعام
وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالعينة بل بالضرورة واسم المذكر جاس مانع للامام العيني فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ
بان اجري على المطابقة ولم يلقفت الى مورد التقسيم كما ان احد يتنا دلالها اذ هي لفظ في نظم جمعا من المسيات معنى فبينها ما ذكرنا ان
اي جاس كما هو مانع وقوله لفظا او معنى فحقيقة للانتظام لا تقسيم لحد فانه قد علم بقوله في نظم جمعا من المسيات والتفسير وان كان يقضي
سبق الابهام واحد ما يميز فيه عنه لكنه اذا لم يجب خلافا في معقول المقصود لا يثبت به ومشكك فيه في كلام السلف والامام من الانتظام
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصين اجموع مثل زيدون وربنا ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مامة من حيث اني تناد ولها جمعا من المسيات وان كانت مبيها صيغ مخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه لا يجب الحكم اي ثبوت فيما يتنا وله قطعا ويقينا تتميز اي على وجه القطع ارادة لغيره
وارادة التخصيص عنه ونسبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وروايل الشك فيل من يقين الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ
رحمة الله بين حكم العام قصد اشار الى حكم الخاص قوله كالحامس روي الاختصار للاختلاف بين الجودان موجب الخاص قطعه وانما خلف
في موجب العام الذي لم يخص منه شئ عند الجود من القصد والممكنين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي
واليه ذهب الشيخ ابو منبه المازريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند مامة شايئنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والي بكر
اجمعنا من وغيرهما موجبه قطعه كوجب الخاص واما بهم في ذلك القاض الامام ابو زيد ومامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وغيره الاختلاف فظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقيام خبر الواحد اجماعا فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني في سبب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت في الآثار

في مائة الكتب

في مائة الكتب

لا مارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة المخصوص في العام قايماً لانه لا يراد الا فيما يستلزمه الا ان ثبت بالدليل انه غير ممكن للمخصوص
 بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم هذه منتهى السبلت وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتاً في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجب قطعاً
 كما لعتباس وغيره ارادة هذا احتمال فان احتمال ارادة المجاز قايماً فيه وثبت موجب قطعاً مع ذلك من انشاء رحمه الله
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضاً مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واكثر في مورد ان يوشى في ربح اقطع واليقين في
 الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى الثالث عند من لم يشرط الاستغراق كما عرف
 فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة من سمي هذه الصيغة في مورد ان يوشى في ربح اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما شتر
 اذا خرج بعض وجوبه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة السمي الاخر مستبعد في ربح اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيجوز من حقيقة وجوبه
 وكان على خلاف الاصل فلا يثبت من غير دليل وحكمه من قال بان موجب قطعاً بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى منطوقاً
 لازماً لذلك اللفظ منتهى اليوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتاً بها قطعاً مني اليوم
 الدليل على خلافه كما في الخاص فان سواء ثابت به قطعاً كونه موقوفة له حتى يقوم الدليل على صفة المجاز فاما الاحتمال
 الذي ذكره انهم فلا مارة به اصلاً لانه ارادة في باطن المكلف وسبب غيب منا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل قبل
 ظهوره يكون موجباً ثابتاً قطعاً بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيباً لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجباً
 ثابتاً قطعاً قبل ظهوره بالدليل يبينه ان رد وصيغة العموم على ارادة المخصوص من غير قرينة يدل عليه يؤيد التلبس على السامع و
 يؤيد الى تكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رد العالم على ارادة المخصوص ولا رد الخاص على ارادة المجاز من فهم
 ذكره دليل بينهم السامع مراد الخطاب قوله الا اذا سمعته المخصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يثبت عنه اصلاً
 سواء كان المخصوص معلوماً كما قال الشارح مثلاً اقولوا المشركين ولا تغفلوا اهل لزمه وتخصيص المتناسق بقوله تعالى وان اهد
 من المذمومين شيئا كما لا يبين قوله ولا تغفلوا المشركين حيث وعدتموهما وجعلوا المخصوص قد الربوبية والافعال التي في قوله غافلوا المذمومين من المذمومين
 الا ان المخصوص معلوم باليقين العام في المبدأ موجباً قطعاً كما كان وان كان مجهولاً سقط دليل المخصوص وبقية العام في الكل
 موجباً قطعاً ومنذنا يتبعه العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً او مجهولاً الا انه لا يثبت قطعياً الى صيغة ثانياً كالتعاس
 وخلافه واحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا سمعته اى العام مخصص معلوم او مجهول اى مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوبية
 في الشيخ تخصيص الربوبية الذي هو مجهول كونه معلوماً من البين واية الربوبية كالمصطلح مثلاً المخصوص المعلوم ابد البيان كما يصح مثلاً المخصوص
 المجهول قبله فلماذا لم يذكر الشيخ مثال المخصوص المعلوم فينبذ اى فحين سمعته المخصوص يوجب اى ثبت العام المخصص منه الحكم في
 الباقى او في الكل على تجردى على احتمال ان يظهر المخصوص اى التخصيص في العام بسبب تقليل المخصوص اى دليل المخصص ان كان معلوم
 المراد والسل على التمسك او بسبب تفسير دليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارح وبذلك من قبيل اضافة المصدر الى المفعول و
 يمانية ان دليل المخصص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصص لم يخل تحت الجملة كالاستثناء واما شرط اقتراح العام
 كما شرطه اقران الاستثناء بالاستثنى منه ويشبه النسخ بعينه من حيث انه كلام مستقل بنفسه كالمسئل النسخ لو لم يكن يسبقه العام
 فيهم من المراد فاذا كان معلوماً كان معتمداً للتعليل وان كان الاستثناء دليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

لعدم استقلاله بنفسه في النسخ خلوص معنى لما فيه اذ لو عمل ما اتينا من معنى النسخ بطلاله فاذا كان ليل مخصوص مستقلا بنفسه بينا ان المخصوص لم يزل تحت اجماله لم يوجد المانع من التعليل فتمتلئ التعليل اذ الاصل في التعميم هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدرتنا قوله العلم المخصوص سابقا وانما في العموم وهو المراد بقوله على وجود ان يظهر المخصوص فيه تبليغه وذلك القدر مبول فاجب جهالة الباقي وجهالة نفسه سقوطا به الا ان عرفنا العام موجبا قطعاً فلا يخلط الاحتمال الشك ولكن قلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشار من دليل ظاهر فاجب العلم والعام غير الواحد والقياس اذ اذا كان موجبا لا يجب ان يستقطر ليل المخصوص في بقي العام موجبا كما كان لنظر الى شبهة النسخ وان لا يتقي العام موجبا ليجوز اجماله فيه لنظر الى شبهة الاشتنا فلما تردد كل احد منهما بين الزوال البقاء لم تبطل واحدا منهما بالشك فبقية العام موجبا ولكن تمكنت في شبهة جهالة دليل المخصوص فان احتمال الحق لتفسير المخصص قائم على تقدير سقوط التفسير بتحقيق احتمال المخصوص في كل فرد من العام وكان لنا قبل حقوق التفسير المخصص موجبا الحكم في جميع الافراد على احتمال زيادة المخصوص في كل فردا ذلك فردا فتمتلئ ان يكون المخصوص من العام وهو معنى قوله بتفسيره وبعد سقوط التفسير المخصص يصير منزلة المخصوص المعلوم فيبقى ثانيا ايضا لاحتمال التعليل فبين ان العام بقية التخصيص يصير ثانيا معلوما كان المخصوص ومجوبا لا يفوز بتفسيره بالواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لما ان اهل لذة المخصوص من عموم انفس افعال الحق بهم النشوان والعبيان والعيان والمقدودون والرسني والارهبون بعلته ان كفرهم غير مفض الى سحب كلف اهل لذة المخصوص من النقص بالقياس كما في نص الربو الماصح البيان بالمخصص في الاشارة الى التسمية الحق بها غير باعلة الليل والتجمل الطم والجنس مفس بالقياس قوله والمشتراك احيى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو اشتراك احيى هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام او اشراك لا يشترك بحسب الوضوح حرف ذلك بمورد التفسير فان بنا تقيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المصطلح وذلك بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صاحبا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواد ثم العام قد فعل في هذه اللفظة فانه اشترك فيه اسام فاحتر عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البديل بطريق الشمول وقوله معان او اسام بمعنى اجمع يومهم ان عدد النكاح شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك في شئ بين المعنيين او الاسمين كالقوله وكذا قيل في مدح هو اللفظة الموضوعية تحتين مختلفتين او اكثر وضعا ولا من حيث هالك ذلك فاحتر بقوله بتحققين مختلفتين من الاسماء المفردة وبقوله ومعنا او لا من المنقول وبقوله من حيث هالك ذلك من مثل شئ فانه قد تينا دل المسابيات المختلفة لكن لاس من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاعلم ان ذكر كلمة او في التمهيد ان كان يشك في التفسير احمد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يريد الى تقسيم المحدود الى تقسيم اعم فهو باطل لعدم الاحتمال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ احمد فهو تقسيم للمحدود والانه تقسيم احمد كما لو قيل اجمم ما تتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولتناول التركيب اياها ولو قيل اجمم ما تتركب من جوهرين او اربعة او ثلثة يكون تقسيما للمحدود من قوله احمد فيفسد فتقوله اسام او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احمد الذي لم تحت قوله واشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود ولقد عولما تحت قوله فينظم ويكون ايضا ان يعبر عنها بلفظ واحد بان يقال هو الاشتراك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس في التعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد من قوله والمشتراك الاشتراك الاصطلاحي ومن قوله واشترك الاشتراك اللفظي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات اللفظ فانه لا اساس له لالفاظ الدلالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ المعين مثلا مثلا الاشتراك الاسامي ان مل هو مفعوما بازا لفظ اشترى واليه يوجب غير ما ومثلا الاشتراك المعالي ان مل هو مفعوما بازا ومفعومات

كتاب التبيين

هذه الاشارة انقل من الامام العلامة شمس الالبية الكرمي رتبة الله وان كان المراد منها المعاني الفنية كالمعلم والمجمل وبهذا فالمراد
 من الاسماء على الحسب اى الاميان فمكان نظير المشترك بين الاسامي اعطى المعين لا المشترك ما ذكرناه فيه والمولى لا المشترك المعنى واحتمل
 ونفسر بها فيه واقررنا المشترك اجمعين والطرفية ونظير المشترك بين المعاني الاخطاء والاطهار والستر والنيل للمري والطنش والبسبب لانه
 لك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ونظير بان من البينة بمعنى الفصل ظهر وبعد واكمل ان لا مشترك فلان الاشتراك
 لو دار اللفظ بين المشترك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالمعنى في حق السامع لست والدون بين مفهوماته وقد يتبدل عليه
 الاستكشاف ليدية المتكلم والاستكشاف من السؤل فيعمل على غير المراد فيجعل في مجهول وربما يقين المتكلم ان السامع يتبينه للقرينة الدالة على المراد ان
 السامع لم يتبين لها فيفسر كمن قال لبيده اعطى فلانا حيا واراد به خبز او شيئا اخر من الاميان فاعطاه وينا را فيفسر السبب به فمما يقتضيه
 اشتغاف وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوم لما الى ذلك بقية اقتضاه وجوبية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه ما غفلة من الواضع
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو طاهر واتباعه بان نسي وصفه الاول وقد اشترى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشترى
 اخرين ثم مررنا على الكل الوضعين واختلفوا الوضعين بان وضعه فاضع لمعنى وشبهه فوضعه ثانيا لمعنى اخر فمما يقتضيه اشتراكها بين الاقوام والقصد
 الى ان تعريف اشئى اغيره محمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
 اليه الاشعري وابن فورك فلا بد انما في انزال المقتضا به فيلزم ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ان يردت
 ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه يوضع الاثر ومن اذاد مفهوماته فقط ولا يحصل ما يتلوا ولا التعريف الا بما الى ايضا لانه يصير معلوما
 من كل وجه فثبت انه لا عموم لقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
 دليل الترجيح لان الاشتراك يعني من المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احدى مفهوماته غير عين عن السامع من غير ترجيح
 لا دعما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الحقيقة او طلبه ليس اخر يعرف به
 المراد بالوقوف على المراد في دل سنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال بالطلب ليزول انحاءا كما تامل لما ذكرنا من سنى لفظ القدر انما
 بين كميض والطهر لوجود اكل هذا التركيب الا على الوجه يقال قرأت الشئ قرانا اى جميته ونعمت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه النافذة سلتا
 قطا فراق بنينا اى لم تقسم رحمتها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأنا انما اذا اتقتل حقيقة لا قبل في الدم فان الدم هو المتبقي في الرحم وكنه
 حقيقة الاشتغال في الحقيقة لان الطهر اصل وكميض ما من والاشغال يتحقق من الاصل الى المعارض فكان بدلا سماء الى باحسين فبالا لادراك الفهم
 سنى قوله تعالى ثلثة ثمره كميض دون الاطهار وهتدوا ايضا بالاثرة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اذ من بعض الصعابة طلاق اى
 فنان وعدتها حينئذ قل ان المراد منها كميض لانه لما صرح فيه باطوار اجمعين واثر الرق في تنقيف ثابت في حق احد دون التبدل علم ان الثابت
 في حق احوال كميض دون الاطهار قوله والمادل وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجوهه بنسب الى الرق قيد بقوله من المشترك وانما لبالا لادراك
 وبها ليسا لادراك ان الخلق او اشكال او اجل اذ اوال انحاءا عنه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسي ما ولا ايضا كذا في الميزان والتعظيم
 واصول لعدد الارسلام وغيره اذ كذا الطاهر والنحل اذ اكل على ابيض محملا مصادرا ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأى ليدى لادراك
 فيعمل المشترك على المشترك اللغوى وهو في خفاء واحتمال مشترك المعاني فيه وغالب الرأى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المساول
 ويكون تقدير الكلام الما والى ترجيح ما فيها وما ياتى بها من غير وجه بدليل على ما ترجح من المعنى فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك نفسا

لما وليا دليل في حياته بل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرة أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل انما قديره بالمشرك لا يعلم
 به وبالمادول بهنا جميع اقسام بل اراد به فو ما منه وهو المادول من المشترك بمعنى المادول وهو المشترك الذي يتبع بعض وجوبه بفناء الظن
 من اقسام العينة دون غيره وذلك لان صفة المشترك يدل على موضع قبل التاويل على ما منه وما بعدها والتاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القدر
 بعد التاويل وحمله على كمين فال عليه موضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينة واللفظ بخلاف سائر اقسام المادول فانها قبل التاويل
 تدل على ما كان بالوضع وبما قبل التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينة واللفظ الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة متوضعا
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة وبالمادول وعلى الوقت تغير تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة المأبغة الكتاب
 يدل على الوضع على كمين بوجوب الصلوة وبالمادول على نفي الفضيحة لم يتغير تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سبب فيه ثم قيل انما دخل المادول
 من اقسام النظم صيغة ولتة من ان المراد من فيه بالرى والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل ايضا الى العينة لان اضافته الحكم الى دليل اللزوم
 اولى لما قاله الحكم في المخصوص عليه من ان النقص الى العلة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص ايضا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافته الحكم الى المفسر قالوا وذا كالحل في دأمة البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم قطعاً لانه بعد البيان ايضا الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوة
 لما كلف بيان القول تعالى وادعى الصلوة ثبت وصية القعدة الاخرى لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح شكل لان هذا القسم في بيان اللفظ
 بنفسه على السنة بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولذا افضل في القسم من اقسام الاثر لان في تلك الاقسام الضم الى دلالة العينة بمعنى اخر انفصل به
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم حمل المادول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى العينة لان دلالة العينة بوجوبه
 انعدام التاويل الى الجبر العينة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنقص الحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانعدام معنى اخر اليها
 وهو التركيب والاستعمال في موضع اخر وغير موضع وما قولهم حمل في دأمة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكره في غير هذا
 ان الحمل في دأمة البيان بخبر الواحد فو ادل وما ذكر فيه في موضع اخر ان الاشكال بدليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
 ما ولا وان لكشف السام لا يكمل الى البيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانهما اثبتت الاها بوجوب قطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد كما
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطع الثبوت فاسى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرى الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والما استدلالهم بالقعدة الاخرى فساد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب فو ما ان اجب في قوة
 الفرض في العمل كالوتر عند الرابي فنية حمل السام حتى تذكره صفة الفرضية كذا الشارح واجبة وان الفرض في العمل فوق السنة كتحصيل النية حتى ذكره
 سجود السوء وكما ولكن لا تقصد الصلوة فالقعدة الاخرى التي لا بد من ذلك سببها فرضا فاما ان يحجب اعتقاد فرضية ما يحجب كيف حاربها لا الاترى
 ان المبكر للاصم والمبكر كغير المبكر بها فرضية ما لم كيف ابن كلاس رضي الله عنه ما بكاره ربه التقديس مع حقوق البيان بآية الربوبية في السنة
 السنة فلم كيف من كثر تقديره فرضية المسح اربع مع لمحق في غير الفقرة بما قبل الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله وكيف ثبت الحكم قطعا مثل هذا
 البطلان وفي ثبوت بيان شبهة وفي جملة لم تمنع لي وجملة ما سمعنا من هذا القسم وهو علم باحقيقته قوله وعلم وجوب العمل به على احتمال الغلط اى حكم المادول
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السوء والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالرى فلا خطا في
 اصابعه بحق حقيقة اذ الوجهية مخطئة وليسبب فيكون الثابت به بمقتضى السوء والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لا دليل ظني فيكون الثابت به غلبا ايضا

الظن

لا قطعاً قوله واقسم الثاني في وجوب البيان بذلك النظم فالنظم الذي بيانه كان في التبيين نفسه بسبب قوله يعني وتكثروا بهذا القسم في تبيين
بعد التركيب بسبب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا انهما الشكل المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقبل قوله
بذلك النظم إشارة الى انهما من العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا ينهل الا بوجه للسامع واليه يشير في بعض معنات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المتقابلة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الإشارة راجعاً الى الجميع قوله الظاهر لهذا
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله انما ظهر للظهور اللغوي وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا التعريف شيئاً بنفسه وهو الظاهر المراد منه معنى السامع بنفسه
اسى بما عدا ذلك كان دليل اللسان احراز من كنهى وانما لما كان ظهور المراد منها توقف على ما ذكره السامع وقيل هو اطلاق على معنى بالوضوح
الاصل والعرفي وقيل غيرهما انما لا محروا وقيل هو الاشارة في قاعدة معناه الى فيه قوله لا ينقص هو كما ذكر اكثر من قصد شرح هذا الكتاب بان
قصد الشك اذا قرئ بالظاهر ما يصلح في الظاهر ان لا يكون مناه مقصود بالسوق اصلاً فربما بينه وبين النفس قالوا الوقييل ايت خلاصين كما
القوم كان في القوم كما هو في القوم لا يخلو من القوم كان نصاً في القوم كونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سبق لعقد كان فيه زيادة ظهوره بالانتماء الى المبدأ كانت عبارة انفس اجمع على اشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله
يحيى في المتكلم وقوله يسبح الكلام لا جلة قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة الشيخ جركونه في قول
الفقه الظاهر يعني المراد منه نفس السامع من غير ما مل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره واسأل الله
البيع وحرر الربوا وقوله تعالى فاطموا ايديها فهذا ونحوه ظاهر في وقف على المراد منه لبيع الصيغة وبهذا ذكر القاسم الامام
ابوزيد في التوقييم ومصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم الشيرازي وغيرهم ثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
الظواهر بين ان كان سوقاً وغيره سوق وان احد من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان من منزلة الالية
لما عقل عنه الكل وايس ازدياد وضوح النفس على الظاهر بجمعه السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايام
منكم مع كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما يطالبكم من النساء مع كونه غير سوق فيه فرق في فهم
السامع وان كان بجواز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للتزوج عند التعارض كما يخبر بين المتساويين في الظهور بخبر
ان ثبت لاحدهما مرتبة على الاخر بالمشقة او التواتر وغيرهما من المعاني بل انما يده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر القرينة
نقطية نظم الية سابقاً على ان قصدت شك ذلك المعنى بالسوق كميان العدد في الية المذكورة لم يفهم بدون اقرار ان الشيء قلت وبيع سباع
ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه والما للنفس فانه وادباً ما بقرينة تميز باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهراً بدون تلك
القرينة واليه اشار القاسم الامام ابوزيد ومصدر الاسلام ابو السير وغيرهما في قوله ما قالوا في المتكلم فمما وان المعنى الذي بازياد الضم وهو ما مل
الظاهر ليس لمعنى في الكلام بل عليه معناه بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو المراد من المتكلم من السوق وكذا معنى قوله لا يهتق الكلام
لا جلة انه عرف بعد اقرار ان قرينة قوله متنى وقلت وبيع وقوله فان خضمت الاضداد فواحدة بالكلام انه سيوقع لبيان العدد الذي بازياد
الكلام وضوحاً حيث فهم من ان الالباب معتقده على هذه العدة وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق مستباني صيغة الكلام نصاً
من غير قرينة نقطية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون لعمامة اعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها قوله تعالى

فانکھو ما طالب کلم من النساء ظاہر ہے تجویز نکاح فی استطیعہ المومن النساء نص فی بیان العدد لان سیاق الایۃ لذلک لیس قبل قولہ تعالیٰ نفی
 وثلت درہم و قوله تعالى فانکھو ما طالبکم الی ہل کلم من النساء لان من ماحرم کما اللاتی فی ایۃ التحریم وقیل ذہابا الی العتق والطلاق
 من العلماء یحرم من مبری غیر العتق ومنہ قولہ تعالیٰ او ما ملکتم ایماکم شئ وثلت درہم معدولہ عن اعداد مکثرۃ وانما منعت العتق لما
 فیہا من العدلین عدلہما من صیغنا وعدلہما من حکمہا وعلیہا من النصب علی احوال ما طالب تعدیرہ فانکھو الطیبات کلم من یودات ہذا
 العدد وثنتین ثمنیکم مثلاً وثلاثاً واربعاً لربا کذا ذکر فی الکشاف وقیل ما طالب ای ما اورک من ثابت الثمنۃ اذا درکت والوصی
 ہوا الاول لان علی لوجہ الثاني یلزم ان لا یجوز نکاح الصغیرۃ لاسیما لم تدرک فان فیل العدد الذی طلق للکلم فالحجج ہوان
 یصح بین ثنتین او ثلاث او اربع فاسنی التکریر فی شئ وثلاث درہم قلنا ما طالب لما تخا دل یصح وجب التکریر لیسبب کل کلم یرید
 اجماع ما اراد من العدد الذی طلق لکما یقال للبراءۃ اکتسبوا ہذا المال ہوا الف ورمین درہمین وثلاثۃ مثلاً واربعۃ اربۃ ولو افرزت
 لم یکن لہ معنی ولہذا حلفت بالواو ودون اولانک لہ ہبت فی ہذا المثال فتقول اکتسبوا ہذا المال درہمین ودرہمین او ثلثۃ مثلاً او اربعۃ اربۃ
 اقلت انہ لا یستوعق اہم ان یتصوروا الامداد النوع ہذا اقسامہ بان یکونوا متفقین فی عدو منہا ولا یکون لہم ان یحبوا انیسا بان یطو لیسفر
 درہمین ولین ثلثۃ ولیمین اربۃ فکذلک فیما نحن فیہ ذکر بالواو لیسفر ان یاخذ کل واحد من الناکمین ما اراد من
 الامداد المذکورۃ لان یکون للکل الاتفاق علی عدو واحد منہما وکون امتیازا سے عدو شامنا قولہ فانہ ظاہر فی الاطلاق
 اسے فی ابۃ نکاح استطیعہ المومن النساء لان اوفی درجات الاموال باصرہ فی امتیاز لفظ الاطلاق اشارۃ الی ان الاصل
 فی النکاح الخط لان النکاح رقی وکونہا حرۃ ینال فی صیرورتہا مملوکۃ ولانہا مکرتہ بالکفریم الالی کما قال عدو تعالیٰ ولقد
 کرمانہ آدم و صیرورتہا سوطۃ مستقرۃ لا یلایم التکریم الا انہ فی الغیرۃ علی ما عرفت فاشار بلفظ الاطلاق اسے ازالۃ
 ہذا کسرۃ اسے نہ بمنزلۃ التقید بالمسلم من المباشرة نص فی بیان العدد لانہ الغیر لشارن سین الکلام لاجلہ اسی لاجل بیان
 العدد بدلیل قولہ قل لے فان تھتم ان لا تعدلوا فواحدة فاذاد قولہ تعالیٰ فانکھو ما طالبکم وضوحا بقرینۃ تحقق العدد
 بہ حیث فہم منہ الاطلاق والعدد علی ما ذالم یذکر العدد فیہ فصار نصا قولہ والمفسر ہوا انما وضوحا علی وضوح النص
 علی وجہ لا یتجہ فیہ احتمال التحقیق ان کان ما والالتا ویل ان کان خاصا و فیہ اشارۃ الی ان النص یتحمل التحقیق والاتفاق
 کا لظاہر ینے المفسر لا یتجہ فی لفظ احتمال قریب ولا بعید فانہ شفق من الفسر الذی ہوا الکشاف بلاشبہ نحو قولہ تعالیٰ
 فسیجد المملکۃ کلم جمعون فان قولہ عز اسمہ فسیجد المملکۃ ظاہر فی سجود جمیع المملکۃ لکنہ یتحمل التحقیق و ارادۃ البیض کما
 فی قولہ واذ انکلت المملکۃ لہم یمیم ای جبریم علیہ السلام فبقولہ کلم القطع ذلک الاحتمال فصار نصا لازما وضوح
 علی الاول وکنہ یتحمل التا ویل واکمل علی التفرق فبقولہ جمعون القطع ذلک الاحتمال فصار مفسر ما یقطع الاحتمال من
 اللفظ بالکلیۃ قولہ وعلیہ اسی حکم الفسر الايجاب ای اثبات احکم قطعا من غیر غملا فیہ لاحد وقولہ با احتمال تحقیق ولا تبادر
 اشارۃ الی رجحانہ علی الفسر فہذا ذکر فی شرح التوقیم وکلم اتفاقا ما فی النص وانہ لا یتحمل التا ویل فیکون اولیٰ من
 عند المقابله الا انہ اسے المفسر یتحمل الفسخ فی نفس الامر وان کان ہذا المثال لا یتحملہ لانہ من الاغنیات
 وانہ لا یتحمل الفسخ وینے فی الحقیقۃ التامہ باللفظ لانہ یو دے حیث نہ اسے الکذب او النسیان

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فبحر في النسخ والكان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس شتمني من قوله تعالى فسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصلح مترجعا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا مترجعا فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباطن يتعلق بالارادة وفرض احكم معنى اتبع او امن اى اتبع المعنى الذى اراد به المفسر عن التبديل يحى محكما فظهر ما ذكره انه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اهلنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال وهو لا يتم الا ومجاوذا وقيل هو ما فى العقل بانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه لفهم مراده وقيل هو ما ظهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والنسخ به على اضدادها والاصح هو الاول لان ما خذله يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بما حكاهم اى ما من الامتناع وحكمته اذ انت انتقضها وتبدلها ثم تطلع احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتم التبديل محكما كلاما الدالة على وجود الصانع وحفاته وحدوث العالم والاخبارات لسمى بهذا محكما لعينه وقد يكون لا تقطع الوحى لوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى بهذا محكما لغيره قوله وانما نظير التفات فى موجب هذه الاساسى عند التعارض حتى ترجع النص على الظاهر والمفسر عليها والحكم على الكل لان النص لما كان اخصم بيان كان العمل به ادنى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى ليوافق المعنى من غير محسوس لاننا انما نعلم لقبير الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما يدرك ذلك الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا النص مع المفسر مع الحكم وفى تسمية قابل بهذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حجية التعارض تساوي المجتنبين المتعاضين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور صعوبة التعارض من حيث التام والاثبات سمى به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحمل لكم ما وراؤكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقضى لعمومه جواز كل ما وراؤكم والاربع والثانى فى نص الحقيقة افتقارا بحجوز على الاربع كما ذكرنا فباعتراضان فيما وراؤكم الاربعة فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفسر ولكنه يحتمل التناول اذا اللام يستعار للوقت والثانى لا يتحمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمه الله فيمن تزوج امرأة الى شهراته تسعة لا نکاح لان قوله تزوجت نص فى النكاح ولكن احتمال التثنية قائم وقوله الى شهره مفسر فى التثنية ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام ترجيح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعده لان النكاح اذا ذكره شمس الاثمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التامية لا تصح به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجب ردة فترجم على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قل ان يقول لان السلم كون الاول مفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب والندب وتينامل باطلاقة الاحمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف لسمى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد اليمين والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى نقدر النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس للوزن

لان الاصل تبيين الدليل بالامثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اتمام الدليل اولاً ثم ايراد المثال ان شاء الله تعالى
على سبيل التبرج فاذا تممنا الاصل فلا حيل لك ان لا تعجب في طلب المثال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيجب تبوت
لا تظهر لبقينا ونهاني الفقه الحكم لاختلاف واما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو من ذهب المعرفين من شائخنا كابي الحسن الكرخي رح
وابني بكرا السجستاني واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض شائخنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه تعلم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهر القطع وجوب الحقيقة ما اراه الله تعالى منه وكذا علم النص وبه قال اصحاب الحديث والكر اصحاب الشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يلزم العلم بل كوجب العمل بنحو الواحد والقياس وكل عامتهم على الخصوص
وكل حقيقة يحتمل الجواز فلا ثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والمفسر لا يقطع الاحتمال عن الحكم بالكيفية عن انفسه لحدوث وفات البني
عليه السلام وعندنا لا احبيرة للاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما نشي من ارادة التشكك وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشقة والنسب لا علق والتكليف باعتدال العقل لكونها
اسوياً باطنية خارجة عن ادراك البشر فحق ان المراد من الكلام ظاهره عند ظهوره عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف باليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان انفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله وللهذا الاسامي اعداداً لبقا لها خص به القسم بيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء يتأكد بذكر مقابله ليتبين به زيادة وضع كما قيل ولصند ما
تبين الاشياء وبهذا القسم لا يخالف لبعده لبعضا لان الكل ظهوراً ولكن لبعده فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر
عليه بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا العلم يقابل الحقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهراً المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فاميل في الظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فليعلم ان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى بيان ذلك التكلم وبه ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل تسماً اخر خارجاً
عن هذا القسم وخبرنا بغيره ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فنجد الظاهر الخفى المقابل على اقسام المقابل
التسايفين وهو المقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان والمقابل المتضادين كقابل الاب والابن والمقابل الملة والعدم
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقالات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نعم اراوا بالفتن ما يقابل الشيء ولا يجمع مع في محل واحد في زمان واحد بحجة واحدة ثم اختلفوا ان كان امراً
وجودياً كالظهور فما متضاداً حقيقته وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفى ضد الظاهر قوله وهو ما خفى المراد
منه لعارض غير الصفة لا يقال لا يطلب لغير حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها الثبوتى لكن الكلام خفى باسنة الى محل اثره سبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واخر من عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة يعني ان يكون خفاً الخفى في نفس الصيغة
ليستحق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد الحمل او البجته ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المضادة فان السواد

في محل بعبارة البياض في محل آخر نظر الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الالبوة يخالف البتوة نظر الى استحالة اجتماعهما في تخلف
 واحد بسببه وادارة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه ايضا والكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في
 محلين كما تفسر مع الجمع والحكم مع التشابه ولم يمنع من القضا واختلاف المحل كذلك اختلاف الجملة يوضح ان الخفاء في المحل وان كان بسبب
 ما رخص غير الصيغة فهو شامع في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطراد والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان
 الخفاء متحققا في نفس الكلام كان تنفيذا والظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحالة ان يكون ظاهرا فيا صار ضاهيا فيثبت
 ان الخفي على التفسير المذكور عند الظاهر ثم كما كان غرض شيخنا من تفادوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور
 جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازما في الخفاء على معنى
 كما روي في موضوع النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار الجمل والتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاء في نفس الصيغة
 كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاء بعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله
 تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفيه في حق الطراد
 والنباش بعارض وهو اختصاصها باسم اخر في اختصاص كل واحد منهما باسم اخر غير ان به اى يعرف كل واحد منهما بالاسم الذي اختص به
 فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الماثل فيعبارة هذه الواسطة
 عن اسم السرقة تخففت الآية في حقها فاشبهت الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر نقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فالكلام
 لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن قتالنا في آية السرقة فوجدنا في اشرع
 عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطراد وزيادة فان السارق واليسارق من
 المحفوظ الذي قصد حفظه ولكن اقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطراد واليسارق الا من السارق في تردت الحفظ مع الانتباه وكيفية
 لعارض غفلة مكان حكم ثم سرقة والكل جنائية ففرقنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفضل في جنائية فيثبت وجوب القطع
 في حقه بالطريق الاول لثبوت حرمة الضرب بجرمة التافيف فاما النباش فيسارق حين من محسوس يحكم عليه من ليس بجنايا الكفن ولا
 قاصدا الى خضه من المارة كيلا يطلعوا على جنائمه كالزاني والشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا على نبيج فعله وهو فعل في
 غاية السخافة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من السموات من اذلال الافعال وارادوا الحصول لشهادة العرف وطبع
 اسلم ففرقنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان لتدبير الحكم بالمعنى الذي هو في الفرج دون
 في الاصل باطلا لا سيما في الحدود ونما سندها بالشبهات قوله وعند النص المشكل وهو لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب
 لدخوله في اشكاله قال شمس الاثمة هو اسم لما يشبه لدخوله في اشكاله وجب لا يعرف المراد بالبدليل تمييزه من بين سائر الاشكال
 وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى انه يادى خفاءه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاءا مما لم يدخل
 والى اخذ الاشتقاق يقال اشكل اى دخل في اشكاله واشكاله كما يقال احرم اى دخل في احرامه وشي اى دخل في اشتد
 ومثاله قوله تعالى فالتوا حرثكم اني شلتم اشبهت معنى اني على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه
 بمعنى كيف بقرينة السحر وبدلالة حرمة القران في الاذى العارض وهو يحض في اللازم او لمى وقوله تعالى ليله القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفصيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لانه لا الف شهر على الاول ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل سنة لاحالة فيؤدي الى ما ذكرنا قوله وكلما التامل فيه لعبد الطلب فان الخفا فيه لما كان اكثر منه في الخفي اخرج فيه الى التامل بعد الطلب فانما الخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بجر والطلب والمنشكك بمنزلة من خفي في بيت من اشياء ولطافه لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليعتبر من اشياء ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع او لاني مقومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة في توجد في مشترك بين اثنين لانه لا ثالث لها فبعد احوال الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الموضوع وادرك في هذا المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجد في الالف المقنون احدهما ان يكون خير من الف شهر والى والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متواليه والى الثالث لما بعد احوال الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى الثاني في المعنى الاول فظهر المراد وعلية هذا فاعتبر اشياءها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها شكل في حق الفهم والالف لانه امر لنفسه جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتدبر في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرفنا شكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب التحقنا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالفهم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكلت الحرام لا يفيد صومه ولو خرج وهم من قرحه في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجا وزعن القرحة قنأ ملنا فيه فوجدناه خارجا للتدبر لان الصيام الماء الى داخل العين سبب للمنى وليس في الصيام الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب بهما معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى ففى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرا وكنته شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كاشبهه لفظ السارق بالنسبة الى السر والى الناس فكان من نظائره الخفي لاسن نظائره الشكل قوله وهذا المفسر المحمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفا كما لم يبق في المفسر الاحتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما اردت فيه المعاني اى تدفعت ليعنى يدفع كل واحدا سواء من المعاني لانه مثل سقاية كثيرة والاولى ان يقال المراد من اذ دحاهم المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحدا على الباقي كما في المشترك في أصل الوضع الا ان التوارد ومعهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتباره وباعتبار غاياته اللفظ وتوحيده من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع التكلم الكلام وهذا لان الجمل اذ اوع ثلاثة فروع لا يفهم معناه لانه كالمعنى قبل ان يوضع فروع معناه معلوم لغة لئس بمبرأ كالرؤا والصلوة والزكاة وفروع معناه معلوم لغة الا انه مقدود شرعا والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لانه اذا دحاهم لم يوالى وله موالى محققة وموالى عقيم ففى القسم الاخير تواردها باعتبار الوضع وفى تعيين الاولين باعتبار غايات اللفظ وجماع التكلم وتوله المعاني ليس بشرط الصيرورة محملا لان اللفظ لا يفهم من معنيين قد يصير محملا اذا انسدت في باب التبرج والمراد من المعنى حسنا معنوم اللفظ وقيل قوله باذ دحمت فيه المعاني زاعدا في التحديد اذ يفهمه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الانكسار هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذى لا يعقل معناه اصلا ولكنه حصل البيان وقال آثره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

ليتمتع به ثلث لا يحصل القصور وهو فهم سناه لا في شيء زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها جملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمزاد يقين اذ البيع لم يشرح الا للاستدراج وتحصيل الفضل فان كل واحد من التباينين لم ير فضلا في البذل المطلوب
ولا يبدل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه للاشتباه وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم العمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة
المراد به الى ان ياتيه البيان ليعني بحسب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالفسر او الظاهر او المأول او الاشكال على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شائنا
تعلينا كيان الصلوة والزكاة صارا العمل به مفلسا والكان ظاهريا كيان مقدار المصحف المبيعة صارا ولا وان لم يكن بيان شائنا
جرح عن غير الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كيان الربوا بالحدوث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها
منفسح باللام فيستغرق جميع الواو والبنى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والعقد والاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا ضيقا بل محكم فيما وادوا غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما وادوا بالتأمل في هذا البيان تسمية شكلا فيه لا محملا وعود الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المترصا ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به لتألب الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث اس من النسخ كان التشابه الذي يلحق في النسخا نائية بحيث القطع بجا البيان عنه في مقابلة وهو بالاطلاق لذكر
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يدرك على المراد منه بخلاف المشكل والجمل لان طلب ما يتوقف على المراد فيها لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والايان والجمي والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واشتالها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايرادها معنا فلنا لا نسلم ان لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفته ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفته بهذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه اذ اراد بى الدنيا فانه يتوقف على المراد
منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا ابتلا في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تاجر
فلان في العلوم على صغر سنده اى مع ليعني لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل ليعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
جميعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد ونحوه للاسلام ونسب الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه اللاحقين لعلوا تأويله فغير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان
الراسخ يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ خط في العلم بالتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عذر بنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويا ولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن كونه متشابها بل فسروا
الكل وقال القبيتي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتفق به عباده ويبدل به على معنى اراوه فلو كان التشابه لا يعلم

غيره لازم لطلابين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فتعالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله وحده
وان قوله والراسخون شاة مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان تادله الا
عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طائوس عنه فيقول الراسخون في العلم انما به ولانه تعالى ذم من اتبع المشابهة
اتبعا والتاويل كما ذم من اتبع اتباعا الفتنه بان يحربه على الظاهر من غير تاويل وطع الراسخين بقوله لم كل من عند ربنا وبقوله لم بنا
لا تخرج قلوبنا لبعثنا اذ بدعينا اى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المشابهة والفتنة ما لم يفرقوا بين ذلك فما علم ان الوقف على قوله
الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انما قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين ساء بهم الله تعالى فاحذر واهم امر باخذ من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنه وبين من اتبع لا
اتبعا والتاويل فبيننا واول الجميع وحمنا انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمشابهة ولم يعلموا انها وليه وقال عمر بن عبد العزيز
استنى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قال لا انما به كل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم ما وليه اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى
والحكمه في انزال المشابهة ابتلاء للعالم لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعامل ولله في انهم معانيها وحكمها سفير الى العقل فلم يمتثل
العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابته العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعن عبودية واحكمهم اذا حنف
كتا بار بها اجل فيه اجمالا واهم فيها انهم منه اشكال ليكون موضع جنوة التمسك لاساذه الفقيه واولاخرهم باستغنائه براهه واثباته
فالمشابهة هو موضع جنوة العقول لبار بها استسلاما واعترافا لقبورها والتمسك كما ذكرنا في حين المعاني والتمسك اعترافه وقسم الثالث هي
من الاقسام الاربعية المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك الظن وجريانه في باب البيان اللفظ السبب استعمال التمسك متيقف
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب التمسك بقوله في استعمال ذلك الظن الى جانب اللفظ والتعاضد بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ يريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدرا عنه
وقوله كل لفظا شارة الى ان الحقيقة من حواضر الالفاظ واللفظ وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضياء واحكمهم
بان الحقيقة ثمة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا بان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فني لتبين
نسبة الحقيقة اليه فيقول لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشايع كالصلوة المستعملة في العبادات الخصوصية متى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كما كدابة لذوات الاربع او عا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجمواس والعرض والكون للمتكلمين والربيع
والنصب والجبر للنحاة ولا استراب في القسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع هو لفظين اللفظ باز او معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدل على انها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينها معنى او اذا
من تمتة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السائر في الارض مثلا فان ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو ضم
جديد وقيل هو احتراز عن المنزل فان المنزل ان يراو بالشيء غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان الجواز والنزول معوا واجيب عنه بمنع السامات فان الجواز اريد بغير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والنزول لم يقصد به ما وضع له اللفظ
 ولا يصلح له بطريق الاستعارة والاطلالة ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء أصلا فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو قاصر
 عما ذكرناه ولا يقال تعريف الجواز بغير ما مع تخرج التجوز بتخصيص الاسم بمعنى سمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه فليس
 هي مستعملة في غير ما وضعت له وتخرج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شي عنه لعدم استعمالها في شيء أصلا وغير مانع لدخول
 الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة ملاكون مجازا لا انما يجب عن الاول بان حقيقة
 المطلق مخالفة حقيقة المقيد من حيث ما كذلك واذا كان لفظ العامة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
 يكون استعمالا في غير ما وضع له وعن الثاني بان الاسم انما هو مستعمل بمعنى ما ناسا استعمالا لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان الكاف في العالم
 يمكن له ما معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لاننا لما وضعت للمعنى كان استعمالا لا في غير ما وضعت له فغير ما وضعت له لا ولا معنى فيهم
 الاقتصار عن النزول كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى التوضيح اهل الشرح والعرف فلا يجوز ان يكونا
 مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولاني اللغة اذ لا يتناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ما هو مجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة
 اما فعيلة بمعنى فاعل من معنى الشيء يحتمل اذا ثبتت ولما معنى مفعول من حقيقة الشيء احتمل اذا ثبتت فيكون معناه ثابتا او المتشبه في
 موضعها الاصل والثاني ثابت اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه الثاني وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطية والاطية
 اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثاني ثمان والجواز مفعول معنى فاعل من التجوز بمعنى العبور والتدري لان الكلمة
 او استعمالها في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها ما علم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح
 قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا فاشاءوا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
 والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ لعبدا لوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بالوضع
 انما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا واتقاء المشروط بآتقاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارت في قوله اريد به ما
 وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ
 في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يثبت استعماله كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك
 اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقرا كما طلاق اسم السبب على السبب واسم الكل على الكل على بعض
 واسم المعلوم على اللازم وانما على التام وتكسبا وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم بالول الى غير ما بينا في كتاب الكشف فاعلم
 حصره هنا على المعنى والصورة بقوله معنى اذ لا تأو هو اضبط مما ذكرنا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكرنا لان كل موجود من الحسوس
 موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشئين الا من احد بنين الرحمن واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
 اذ لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
 الانجر والحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بنين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتبه به الاسد هو الشجاعة
 فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
 يبق للكلام حسن وتراوة ولم يبق لفصح الماهر لفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البدلية والتشبيهات النورية

فصل طائفة وهو على مثال القياس فانه لا يصلح لكل وصف بل لغيره فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابطال ولم يبق للمجتمع
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فصل على غيره فكذلك ايراد ابطال الاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كمال التسمية المطر سائر ان السحاب
اسم للسحاب لكل باعلاك فاما ذلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما
بينما اتصال صورة لا معنى او لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب لوجه فسمى المطر باسمه في قولهم بازلنا نطرا السماء حتى اثبتناكم اي كنانة
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعياء وانكنا لو اخضنا باي اذ انزل المطر بارض قوم ونبت
الكلا ارضه وانه ان كانا كاربين غضا باولم تلتفت الى غرضهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بمنزلة الوجوبين الضياء اتفاق بين الفقهاء اخلاف القوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقتهم يكون اذ انتمهم بالاستعارة لكل شكل من مجلته او من غيرهم كصاحب الشرع ستمت
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة لا يتحقق في المشرع صورته
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوارها متوقف على معرفة الطريق ووجوهه لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة
المجازية في المشرعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فذلك استعارة مجازية لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب
ورب المال اذا اقرقا وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويقال له اجل رب المال اي فكله بغير
الديون وكذا الكفا له بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ عن كفاية لميت فيجوز استعارته احداهما للاخره قال
الله تعالى يوحيكم الله في اولادكم اي ليرث وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك بغير عوض
فيجوز استعارته لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من الهبة فيما اذا وهب للفقير من استعارة
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفتي حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من الهبة فيما اذا وهب للفقير من استعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الفتي حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على فتيين والاستعارة المجازية بين سبب السبب والعلة والحكم في الشرعيات
بالمجازية التي بينها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخ لقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال
الذاتي لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى اذ معنى السبب لانفسه كذا معنى العلة الايجاب الاثبات معنى الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجود لكن العلة والحكم بخلافه وان وكذا السبب السبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال المطر باسمه
وخص هذا القسم بالاياد دون القسم الاول لاحتمال وجهه في بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب السبب الذي
عليه تنبئ المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ للطلاق للفتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطر ولا حاجة فيه الى بيان فرق
وتصعب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تمامه بنون الجمع والثنية او التنوين والاضافة كما في
قوله عشر ودرهما ومنه وراقد وخلا وعلاء انا وعلما لهما لهما قالا لهما بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كما لاضافة فلما ان المضاف لا يضاف فكذلك ما دخل عليه اللام لا يضاف فقيم بها المفرد كما تميم بالاضافة او اسمها قالا بالاضافة

حيث لا لولا الفعل المتعدي فيه كما الحق البناء في قولك احدثت وسمي باعتبار انه لولا له دخل المتعدي فيتم بها الاسم واما ما يحصول المقصود
وهو فهم المعنى وتشتق كلام المشايخ غير غريب بل انظر الى الصحيح المعاني ولقوتها الى الالفاظ ثم السبب لانه ما يوصل الى الشيء فيضي اليه
سبي الجبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الاختيار فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاقبال سببا للاقبال
بين العلة والحكم كما يدخل الاقبال بين السبب والسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية لانهما احدهما الاتصال الحكم بالعلة
كالاقبال الملك بالشرع قوله وانه اي هذا الاتصال لوجوبه اي ثبت ويجوز الاستعانة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وادارة العلة كما
جاز ذلك لان كل واحد منهما منتهى الى الاخر اذا حكم بالثبوت لا بغيره فيكون منتهى الى العلة والبالغة من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم يقصد لذاتها وانما شرت الحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع المحر ونكح المحارم فكانت منتهى الى الحكم و
تامة له من حيث المفروض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الالوية واذا كان كذلك
استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعانة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعانة ليم الجانبين قلنا ذلك
والسبب على اربعة اوجه احدها اختلاف على ملك عبد منك ان قال ان ملكك عبد انموحر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فمقتضى هذا النصف كما في فصل الشرع في الاستحسان لا يثبت لان الملك المطلق
يقتض على كماله ذلك النصف والاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما ياتي ورم قطو لعلة قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يمتنع في ملكه ليد صا وقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كطابق اسم الدرهم بتقيد متعبدا لبد مطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة ايضا وكان البوكير الاسكان فلهذا ما اولفهم اصحاب هذه المسئلة وعاجبا لكان على باب سجد فيقول يا فتان بل ملكت مائة درهم فقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدرهم مستفرقة والفق على نفسه فثبت ان الدرهم يشترك الجميع ودون التفرق عرفا
وان في اختلاف على شراء عبد منك ان قال ان اشتري عبد فاموحر فاشترى نصف عبد وابعده ثم اشتري النصف الباقي لنفسه حقق هذا النصف
بمخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتريا لعبد الزوال فمحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتري عبد فاموحر فاشترى مائة درهم فاشترى
في يمينه فاذا اشتري الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب اليقين ان الباقي ان يشتري جوبا كما لا يدين فيها يمينه ومن البتة
تعالى ولا يدين في القضاء لانه لو تم فجميع العام والثالث والرابع ان يقيد اليقين على ملك عبد لعبدية واشترى عبد لعبدية والمسئلة بما لا يثبت
النصف في الفصيلين بخلاف العبد النكر لان الاجتماع صفة مخرجة في غير المعين ولا العيين في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن خلف لا
يدخل فيه الدار لا يعين فيها صفة العمران ولا يعين في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتر من نفسه ان يقول بملكك الف درهم مرورا
بصفة الاجتماع بالصفة لا بفرق في غير المعين ولا يشتر ذلك في المعين لا يقول بملكك هذا الف او بملكك متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين قصد نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الفاء واذا كان ملك متفرقا في المعين قصد نفى ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على الشار الى ثمانية
واكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والاروس قوله ليقين هذا النصف في فصل الشرع هو ان يكون الشرع محسبا
فاكان ناسد الملقين وان اشتراه حيلة لان شرط حيلة ثم ملكه قبل ان يعينه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اشترى لم ينفذ فان كان في
يده حين اشتريه حقق او كان مفقودا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشرع فيفسد الشرع فيفسد لوجود الشرع كذا في المبسوط قال

السبب الضعيف هو الشبهة ان يكون قوله لغيره لا الغرض في هذه المسألة على قول المتنفذ فانما حدها فبين ان ليس كما تم يجب السعاية في نقص
 او الغمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعناق قوله فان معنى باجدها الاخر بها هو التفرقة بين ان معنى بالملك البشرى لا يشترط الاجتماع فيه
 فيبقى النصف لصديق وديانة وقضا لا استبعاد الحكم لغيره فزود فيه فليظن عليه في صدقه القاضي ايضا فان معنى بالشرا الملك حتى لا يشترط الاجتماع
 فيه لا يثبت النصف الباقي لصديق وديانة لا استبعاد العلة الحكمية فزود ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى ما يتخفيف عليه فلا يقبل قوله للشم لا
 لعدم صحة الاستعارة ثم المروى من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين وديانة لا قضاء لانه اذا استغنى فقها بجيبه على وقف ما نوى ولكن القاضي
 يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يلتفت الى فيه اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استغنى احد من فقهاء ان فلان على الف درهم وقد قضيت له برب
 من دينه فالتخفيف فيه بالبزاة واذا سمع القاضي ذلك لقضى عليه بالدين الا ان يقرم به على الايقاع كما في بعض شروح اسحاق قوله والشاي
 اى المنوع الثاني من الاتصال بسبب القفال الفرع اى الحكم بما هو سبب بعض ليس لعلته وفتحت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غير ما
 لان معنى الاتصال في العلة اكثر من غير ما يكونا موجبة للحكم فبقوله بعض فقره من العلة اذا السبب المحض لا يكون حوجبا لسبب بذاته سبحانه ثم
 من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخلصت منه وبين الحكم والمروى منها استقراء اضافته الحكم اليه دون علة ليل
 ان العلة هي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضعفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يصف الحكم وهو زوال ملك التبعة عليه فلذلك
 فسره بقوله ليس بجابة وضعت له معنى المروى من السبب المحض ان لا يكون علة ونحوه الفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس
 بشرط منها كالقفال زوال ملك التبعة بالفاظ العلق بها الزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة او حررتك او قمتك ينفصل ملك
 الرقبة ولو استمر زال ملك الرقبة بل ملك التبعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الابال للكل فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك التبعة فوجهه مضافا
 اليه لامة لتفعل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه لا يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون ملكه ان ملك
 المذكور اى لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم سبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعارة لمقتضابا للسماء منه ليس فيه شبهة له لازم
 من اوازده فيصع ذكر المردوم وادارة اللازم والسبب مقتضى الى السبب بمقتضى الحكم الى العلة لقيامه فيصع ذكر السبب اربعة ما هو من لوازمه
 اربعة اربعة السبب حتى لو قال لامة حررتك او قمتك وانت حرة وادارة الطلاق وقع الطلاق فاما السبب يستغنى في ذاته عن السبب
 لقيامه بنفسه حصول حكمه الاصل الذى وضع له به وثبوت السبب من الامور الاتفاقية فان شرا لامة الجورية والاف من الرضاوة
 والعبد والبينة جائز لمحصل حوجبه الاصل وهو الملك وان لم يحصل حل وادافا كان كذلك لا يصير كسب متصلا بالسبب لازما له لعدم
 اقتضاه اليه فلا يجوز استعارة السبب لسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فينبذ مجوزا استعارة السبب كقول تعالى انى اراى انى امر
 خمر اى حبا استعير اسم السبب لاعتصا من خمر بالعنب كقولهم اسطر السمانا اى ما اسمه به اسم سببه وهو النبات لا يقتضيه
 به وكقول الرازي قبل في السنة من بابا اسنمة الابال فى سماه اسمى الما به اسم سببه وبه اسنمة الابال لان الاسنمة لا ترفع الابال النبات
 ولا يوجب النبات الابال اذ ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب جارا الى معنى العلة والمطلوب فيصير السبب اذ ذلك متعلقا بالسبب
 ايضا من حيث ان السبب لا لم يحصل الا بجمع كونه مطلقا جارا كان السبب منوع له مقتضى النظر الى الغرض كافتقار العلة الى المعلوم فيحصل
 الاتصال من المجانبين الا ترى ان الخمر لما اقتصت بالعنب جارا لاعتصا بالاسم من حيث ان الخمر ما بالعنب ولا قيام
 للعنب بكون ما به وكذا النبات وارتفع السهم لما لم يحصل الابال مطلقا لعلق به من حيث الغرض وانما مجوزا الاستعارة من المجانبين

فلم يبق فيه مراد خاص كما أنه قبل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالياعين فلم يكن له ولا على حربه غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل منه
 وتمسك في تقيي الموعود بالبيان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضمت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يعارض الجواز الحقيقة
 حتى لا يعبر اللفظ المتروك بين الحقيقة والجواز في حكم التمسك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موعودها كانه في ذلك كمال الاصول
 باقهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس من هذه الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم الموعود للجواز فلا يعبر اليه من غير ضرورة فكان الجواز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء كمالا ثبت هناك
 وصف الموعود عندكم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عهدي قوله وهذا اي ما ذكره انهم ان الجواز ضروري باطل فاما ما وجدنا من اهل
 اللغة القادر على التبيين مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين بالجواز لا الحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للجوازات فوق ما ظهر من
 استحسانهم للبقا في ثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى اقسامه في اربع درجات البلاغة والجواز موجود فيه
 حتى حين غريب بالينة عجيب باقته قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اعلمي
 ما ارك وباسم ااطمى وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحري لما لا الانهار قوله تعالى ملئت كلمة فوجد فيها جارا يريد ان ينقص فوجد ذلك
 صلا لا ليعود ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتصرف عن الجواز والضرورات فثبت ان ليس لضرورة ولا ايقال التقضي ضروري عندكم حتى
 انتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى في تحريم رتبة اي رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول الضرورة في
 القرآن في التقضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
 الجواز لو ثبت كانت راجعة الى التشكك لان ثبوته لتوسعة طريق التشكك على التشكك ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
 التشكك والتقضي في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد التقضي في القرآن بخلاف الجواز
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال انهم ليس لهم لان الموعود من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم يخلو فاذا وجد دليل الموعود
 فيه امكن القول لموعود فاما التقضي فغير موقوف لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه الموعود بخلاف الموعود فاما
 موقوف تقديرا فاعلم القول لموعود عند وجود دليله قوله ومن حكم الجواز والحقيقة استحال اجتماعهما اي اجتمع مفعولها الى اخره
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازمي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبالي وعباد الجبارين الى التشكك في
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدا بالعبادة الواحد متعينا
 متمسكين كما يجب مريدا للمؤمنين المتكلمين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعنا من ادعى استحالة تعدد الضرورة وعنده الموقوف
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغيره لا تسجد ما نحن ابوك او قال لزوجته من ليس المرأة ارادة العقد والوطى
 وارادة السمس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تسجد ما نحن ابوك وطيدا ولا عقدا وتوضا من السمس مسا وطيدا من غير استحالة ذلك
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تسجدوا لشيء الا لله وحده ولا تسجدوا للشمس ولا للنار الا لله وحده ولا تسجدوا للناس الا لله وحده ولا تسجدوا
 ذهب الى امتناعه وجبان احد ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه اراد انما هو دوى الى الحال فيكون مستويا لا يتحقق
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقر في موضوع متعلها فيه والجواز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعلها في غيره والثاني الواحد

عامة

في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقلا في غيره ومتجا وزا من ضرورة ان انتهى الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما انما لو لم
 الاطلاق عليه ما يكون استعمال مراد الالفاظ المستعملة في غير موضوعه مستقلا في غيره ومتجا وزا من ضرورة ان انتهى الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما انما لو لم
 وموسع بين المتخصصين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لانسلم ان الحقيقة
 مستقرة في موضوعه حقيقة والجزء متجا وزا من موضوعه كذلك بل اللفظ صحت وحرف تيلاشي كما وجد يستعمل وصفه بالاستقرار والتجاوز
 ولكنه استعمال في لفظه دايد به موضوعه واستعمل ايضا وايد به موضوعه والاستحالة بذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني باننا لانسلم لزوم كونه
 غير مراد لما وضعت الكلمة اوله لئلا يلزم كونه مراد لما وضعت الكلمة له ولا وانما هو المجموع ولا يلزم من ايا وتماسا ان لما يكون في
 مراد والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراوهم الحنين يجوز عقلا طعن لا يجوز لثبوت لان اهل اللغة وضمو قولهم حمارا للبيوت
 الخصوصة وعدا وتجاوزا في البليد وحده ولم يستعمل فيها معا استعمالا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البليد بل
 معا اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سيمتين وطيدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن فهم
 فلا يجوز وانما قيد لقولهم مرادين اختر ازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانباء والمواسل
 على استقراره واخترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
 للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والجزاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
 في استعمال واحد استعمال ان يحتمل في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم استعمال اجتماع الملك والعارية
 استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال يستعمل كونه مستقرا بنسبة الملك واستعمل وان اردتم استعماله بنسبة
 شخص واحد فذلك ممنوع ولكن المذكور في الكتاب لا يلائم لانه المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
 الحنين المتخصصين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد بالتشبيه من حيث الاستعمال لا غير المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
 واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان يفسر
 الثوب الواحد لثوبان كل واحد منهما البسبة كما له احدى بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
 انظر في الاستحالة ومن استعمال الاجتماع في المعنيين لم يعرف به احتمال بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول
 من زعم من مشائخنا العرفيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمع في لفظ باعتبار
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد ليقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبات
 يتناول السجدة ونبات الولد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهب الخصوم وحرمة الجذات ونبات الاولاد ونحوها مما يتبع بالاجماع او
 بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجمع ولا
 يقال الثوب المرصود اذا استعاره الراهن وليس كونه كذلك بطريق الملك الذي هو بطلان العارية في زمان واحد لا نقول لاننا لانسلم ان
 انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المثلث به وقد
 ابطال حقه بالاعادة والى ليل عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون على المثلث ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه

مجاز لان تلك المنافع من لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان المرئ ان يسترد لبقا اعتقد المرئ تصور بصورة الاعادة فلهذا كاسمى
اعادة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستر داد المرئ الى يده وكونه احق
بالمرحون من سائر الغر او فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الضروب قوله ولهذا اى ولان السبع بين حقيقة والمجاز متبذر قال
سبح رحمه الله في الجوامع اى الجوامع الكبر لو ان عربيا لاولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموصى موالى اعنتوه
وسوال اعنتهم طلبت الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطبق على المعتقد والمعتق بالاشترار فلا يمكن القول لعموم ولا
يمكن القول بالنعين بالتامل في مقصود الموصى لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاسل على مجازاة لانعامه
ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا لاحسان فلا يكون التزج للاعين لغير باعتباران مجازاة لانعامه والشكر عليه وجب تميم الاحسان منه
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقى الموصى له مجزاة فعصار
الاسم منبر له الجمل لا تقطاع رجاء البيان بالموت فلذلك طلبت له حلية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام او السيف لعلقة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولا فلا يطل الاشرار في الاثم نعمت
الوصية ثم ان كان له موالى اعنتهم وموالى الموالى كان الثلث له ولان موالى موالى لان الاسم للموالى حقيقة لمباشرة فقام
ولمولى الموالى مجازاة لم يباشرة اعنتهم ولكنه يجب لذلك باعتبار الاولين فيفسدون اليه مجازاة واجمع متعذر وكانت حقيقة
اولى بالتقدم وان لم يكن له احدين من الموالى كان الثلث للموالى الموالى للنعين المجاز مراد وان كان له مولى واحد فلا نصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية باليراث فان الاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنين والاختين والاخوين في حق محب الام من الثلث الى السدس فلاحرم ليعتق الواحد عند انفراجه النصف
دون الثلث والنصف الاخير مرسى الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله من اوصى لا قارية وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف للاخوال لان اسم الاقارب
ينطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فضع الجمع ولما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث يمتحن
فصيب البنات وهو الثلثان للبنات النصف وبنات الابن السدس وكلا الثلثين مع ان البنات ولد الميت حقيقة وبنات
الابن اولاده مجاز لان استحقاق السدس لم يثبت بالنسب الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت الابن
فلا يكون جميعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العتاقة لا يثبت على العرب ولا ولا الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من خير العرب لانه لا يتصل
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندوة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اشتم اعنته مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا
عليه وقيل هو اخرا من اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركهم فاما
ان المقصود استفاء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة عليه

[illegible]

فانهم اذا قالوا استونا على ابائنا واما تاملت ان الامان للاجداد والهجرات مع ان الاسم يتناولهم ورتة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ الثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ونسبوا البنين الميقيين التبعية بحالهم فاما الاجداد والهجرات فلا يكون
اتباعا لالاباد والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل السجد اصل الاب فحقه ولكنه تبع له في
الطلاق اسم الاب عليه لان الطلاق اسم الاب عليه لان طلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيقول
اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية فيما لا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما قال نصيب الاب له عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا لالاب فحقه فلان ثبت له الامان الذي غيب باو في شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا لالاب فحقه كان اولي قلنا اثبات الامان
بظواهر الاسم لجد اذ هو الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابا فان ابن الابن تبع لابن
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كون السجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فحقه كونه اصلا
من حيث ان خلقه مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية
بل الشرح اتمامه مقام الاب عند عدمه كما اتمام نبت الابن مقام النبت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم تحق الميراث للجد الاب وليس بغير التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى الكتاب باه ليصير مكا تباعدية فاجتبت الامان هنا ايضا
لشبهة الاسم تبعا وفي حق الدم لاننا نقول الكفاية من شعب الحرمة لثبوت حرمة اليه فيها وقضائها الى حرية الرقبة كما ثبت له الحرمة اذا اشترى ابنه
بغير كذا ثبت له نصفه الكفاية اذا اشترى ابنه الكتاب ثباتا للحكم للجد وليد والادراج يقال ما ذكرتم ليس من قبل ان نحن فيلان كاساني ان
لفظ الاب بل يتناول الجد ظاهر وان الامان بل ثبت له ابدأ بصورة الاسم لان ثبت الامان له من جهة الابن بطريق السرية والكفاية والحرمة
ثبثان ليس جهة الابن بامر مكي لالاب اعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبل ان نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمي في دار فلان
ولم نسلم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جميع من الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة لا غير
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحتها في الملك عند الشافعي رحم اذا قال لا ادخل مسكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان
او دار فلان لا بحيث الا في الملك فثبت ان المراد من قوله فالجميع اصحابا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او تنكلا او ركبا حدث وفيه
جميع من الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التمثل والركوب دون الجفأ ورونها اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اى حافيا فدخلها ركبا لم يحنث ولصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة
كلامه وغيره حقيقة مستعملة بغير مجزأة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان يحلف على الملك غير وقال ابو
محمد كذا المسئلة على ستة اوجه ان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخطئ به اليقين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ستة
لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليقين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نوى
او نوى اليقين ولم يخطئ به لزمه نذران الاول ويمينا في الثاني هذا ابي يوسف وكان نذرا يمينا عند حاجتي لغيره القضاء والكفارة بالفوت في التوبين
وفي جميع من الحقيقة والمجاز لان النذران لم يحنثا بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالذم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
اليقين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلفا فيهما على اختلاف ايتيائهما بهذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به
على قرينة كما اذا لم يوشيا لليقين مجاز لتوقف ثبوته به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجواز في الوجه الاول ويتوسط الحقيقة بتعيين الجواز في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع اى فيما ذكرنا من المسائل جميع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا متوقفاً وذكره فخر الاسلام بن عثرون حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف ينصرف الى الذى يتعقبه الميعين لان معرفة على تقدير ارادة الميعين وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوماً فيظهر اثره وجوب التقضا والكفارة بغية يوماً موعوداً فاما اذا ذكرنا متوقفاً فالواجب بصوم رجب من غيره غير معين فلا يظهر اثره وجوب التقضا والكفارة لان الوجهية لان الغوات لا يتحقق بغيره بالابوت فيلزم الوعيت عند الموت بالغنية والكفارة قوله فاما وضع القدم صار مجازاً عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ الجواز معنى العبارة فلذلك ذكره ليعلم ان كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات متوابع بعضها عن بعض يعنى صار الوضع مجازاً في الدخول لان الوضع سببه فاستدعى له سبباً وانما محل الدخول هو المقصود الى ان وضع القدم عن الدخول للجمع مجرى وضع القدم فيصير باعتبار المقصود كأنه ملغى في الدخول مطلق لعدم تقييد بكون الفعل والحفا فيبحث بالكل لمصطلح الدخول الذى هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركناً او حافياً كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة فيخرج عن المعنى بطلاق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافر او متوسن الا ترى انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يبحث في بيته كذا في فتاوى قاضيان لان ما صار مجازاً في الدخول لا يعتبر حقيقة متعده واصله الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار المتعدي ولا تتجوز لهما متعده واما تتجوز لبعض صاحبها فغيره فان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك في تعارض الدار لموضع السكنى فصار كأنه قيل لا دخل من يمنع سكنى فان ادعى داراً مسكونة لفلان فاعتبر عموم الجواز اى في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك المتعارفة والحق فيبحث في الدار المملوكة ليعوم الجواز لا الملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان وهو الفتاوى النظرية ولو طالع لا يدخل دار فلان ولم يوشى فدخل داراً مسكونة فلان باجادة او اعارة يبحث في بيته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فاعلم هذه الرواية لا يندفع السؤال بقدر الجمع بين اية الجواز لان لا يجعل قوله ان فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقاً فيدخل في عموم الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعاً قوله وهو اى اعتبار عموم الجواز ههنا نظيراً لاعتبار ما اذا قال عبدى حر يوم يقدم فلان ولم يمشى شيئاً فقدم فلان ليلاً او نهاراً يبحث مع تسليم الجمع بين الحقيقة والجواز لان حقيقة اليوم النحر والطلاق على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بيان النحر بطريق الحقيقة اتفاقاً وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركاً وطريق الجواز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على الجواز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجواز والاشتراك لان الجواز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودى الى ابعاد المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة الجواز فالحقيقة متعينة وان لم يحمل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو الجواز متعينة بما ان الاشتراك فانه يودى الى الاشتراك في الكلام اعدام اقسام المراد ثم لا شك في انه نظر على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجع احد تخليده بنظره فلو كان منظره مائة مائة وهو الصحيح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بده كاللبس والركوب الساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثياباً ثوباً يوماً وركبت هذه الدابة يوماً وسكنت في دار واحدة شهره حمل على بيان النحر لانه يصلح مقبراً له فكان الحمل عليه اولى وان كان منظره فمهلاً لايته بالركوب والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحل على مطلق الوقت اعتباراً بالنسب ثم سببه قوله انت حرا وعبدى حر يوم يقدم فلان اذ انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم لحرف التحريك والطلاق لانه انتصب به وانما ما لا يندفع فحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث

من اللانها فانها معلق لا ياكل من ثم الشجرة قيمته تقع على عينها الكائن ما يוכל كقصب السكر والدياس وان برزجون الرطب ان لم يكن فعله ثمران كان ثمرها
ثمره كالثمرة والكرية وان لم يكن لثامرة فعله ثمرها كالحلوان ونحوه وهذا اذا لم يكن له ثمة فانما اذا نوى شيئا فحينئذ على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما
نقل من الامام العلامة شمس الاشته الكردري وعلى هذا اي على ان المجاز يصار اليه عنه بجران الحقيقة فتا اذا وكل برطبا بالخصوصية مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكاية يجوز اقراره والجواب كلاما بجهة بجهة كلام الغير ويلتزم ما خوذ من باب القلادة اذا قطعها ما سقى
لان كلام الغير يقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول ووزر قال الشافعي لانه وكله بالخصوصية وسبب التنازعة والشجرة
والاقرار رسالة وموافقة وكان ضد ما مره والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركناه في الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للمجاز
مجازا لعلنا قالنا لاسم السبب لان الخصوصية سبب الجواب او المطلق لاسم الجبر على الكل لان الابتكار الذي يتنشا منه الخصوصية
بعض الجواب فيدخل في عموم الابتكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يوجب شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتيقن به ترك
الموكل الجواب لا الابتكار فانه اذا عرف المذهب محققا لا يملك الابتكار شرعا وتوكيله بالايك لا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصد ذلك فكان
شرعا وان الخصوصية مرام مقبوله تعالى ولا تنازعوا فكل كانت حقيقة مبهمة شرعا والمجوز شرعا بمنزلة المجوز عادة لانه لما جرى ترك
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الاستئذان عنه كدينه وعقله فيصير بمنزلة المجوز عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبادة المشتركة بين الاثنين مع راحة
نصفه مطلقا تصرف بجهة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون ليعلم كما يكون بلما فتننا ولعلنا الامر
فاذا اقر فتننا في الماسور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاقرار اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي ان الموكل قاضي
فمنه مطلقا فيملك الموكل بالكمال وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضي ورون غيره لان الجواب لما ليس من خصوصية مجازا اذا حصل
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاقرار ليسى باسمه كما قال الله تعالى وجزا بئس بئس ثلما والمجازاة لا تكون بئس بئس فاستوفى ما ذكرنا
المجوز شرعا كما المجوز عادة بقوله الاتر بئس انه لو جعل لا يملك هذا العصبى لم يفتقد معلق بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حش في بيده لا ل
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوجه فان صلح داعيا الى اليمين تيقيد به يمكنه كان او سعفا احتراز عن الابتكار كما اذا حملت لا
ياكل رطبا وهذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما ليس بالحيث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب ان لم يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه سكر يتقيد به ايضا لان الوصف مشتبه بغيره يقصد باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن جاف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه حرافا بالاشارة
لا يتيقيد باليمين بالوصف كما اذا حملت لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بغيره لم يحنث لان الوصف لا يوجب التيقيد بالوصف بل بالاشارة
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لطيفة كان اشدا استغنا عن اكل لحم الكباش ولا التعريف ايضا لم يحصل له عرف اقوى منه وهو الاشارة اذ
فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال لا ااكل لحم هذا الجوز
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتيقيد اليمين في قوله لا ااكل هذا العصبى بوصف العصبى لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لصبيان
لسفاسهم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة الا ان سحران العصبى بترك الكلام معه حرام مجوز شرعا لقوله عليه السلام من لم يحرم
صنيعا نولم يوقر كبره فافيس سنا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا ااكل هذا
الذات بطريق المطلق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زول النصفه يحنث لبقا الذات بخلاف قولنا لا نكح صبيحة يتقيد بلصبيان وان كان حراما

من حيث انما لا يسهل تصور الجمل كونه هو المعروف للمعلوم عليه انما يجب بقيد اليقين به وان كان جازما كمن طعن بعشرين اليوم ثم ادلى بعشرين
 اليقينة فيعتقد اليقين ان كان جازما لصيرورة الشرط المستقر مقصودين باليقين فحيث ان لم يشرب ولم يسرق كذا حسنا قوله فان كان اللفظ لا يصدق
 مستلزم اي معنى حقيقته مستعمل غير مجبور واستغذروا بحججهم ان اي معنى مجازي سبوا الى الفهم في العرف الى اخره اذا كانت الحقيقة مستقلة
 والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز اغلب استعمالا فعندنا في حقيقة العبارة للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز فاذا عرفت
 لا ياكل من هذه الخطة او طعن لا يشترط من الفرات ولا نية له فعندنا في حقيقة العبارة بالحكم من الخطة والكسح من الفرات ولا يثبت بالكل
 الجزو بالشرط لا وانما التهمة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المستلزم ان الخطة حينئذ ما كوله مادة فاختار في معنى فيقول ويجوز
 الكاشك المرسية وقد يؤول اليقينة بما عدا الضرورة وكذا من اشترى خنفة بمغضها كما تجوز اخراجه ام ملكته وكذا الكسح الذي هو حقيقة
 كذا من سلك الشريعة من لا يثبت الغاية فيقضي ان يكون ابتداء شرع من الفرات مستعملا في قوله الذي عليه السلام من يقوم فقال بان عندكم ما في
 شرع الا ان كثر في الوادي وهو مادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندنا بحيث بالكل تقدير من الخطة
 كما تجوز ونحوه كما يثبت بالكل بيننا وبالاكثر من الفرات كما يثبت بالكسح لان المستعارين والكل الخطة ككل في المعنى اذا المعنوم من قولهم اهل
 بلد كذا ياكلون الخطة من طعامهم من اجزاء الخطة لان من اجزاء الشجر وفي الشجر من الفرات شجرة منصوبة اليقينة يقال هو فلان شجرة من الوادي
 ومن امرنا ويراد به بالكل بالاداء لا يقطع هذه النسبة فوجب جعل الكلام على ما هو المستعار في حيث بالامرين المستلزم قوله هذا اي الا
 المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهما وهو كونه او اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف من الحقيقة بدليل انه لا يثبت لامر فوات معنى الحقيقة وتعد
 العمل به وهذا يحتاج الى الجواز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا يثبت الخلف من تصور الاصل الى الخلف من الاصنافيات فلا يصح تصور دون الاصل
 كالابن مع الابن ان المصلي الى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة فكما ان المصلي الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ الا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظا مستعمل في كذا والمجاز لفظا مستعمل في كذا واما الخلفان في ان الحقيقة
 الحكم بان مخرج الحكم بان لفظ المجاز خلفا عن الحكم بان لفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بان على صحة بطريق الاستبعاد ولا خلفا من حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة
 بعبارته غير لفظ المجاز لا يثبت لان الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احتراز من الغامض الكلام فقال ابو مدينه مع المجاز خلف من الحقيقة في الحكم
 وقال ابو مدينه مع المجاز في الحكم وبيّن ذلك ذكرنا في قوله الشجاع في الاسد فعندنا هو خلف في اثبات اشتباهه من قوله هذا في محل الحقيقة لا يثبت السبيل المعلوم
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فلا ذكرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاع
 والبيكل المعلوم وعندنا في حقيقة الشجاع بقوله هذا الاسد الشجاع خلف من الحكم بقوله هذا الاسد البيكل المعلوم من غير نظر في شجونه الخليفة الى الحكم ثم ثبت
 الحكم وهو الشجاعة بنا على صحة الحكم لانها من شجاعة كذا في حكم الحقيقة بنا على صحة الحكم في قوله لعبد الذي له غلة فلان هو معروف بسب
 من الغير هذا الجني فعندنا هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا الجني لا يثبت الحقيقة في اثبات النبوة والعتق وعندنا نفس الحكم بقوله هذا الجني خلف
 من الحكم بقوله هذا الجني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بنا على صحة الحكم كما يثبت النبوة والعتق في محل الحقيقة بنا على صحة الحكم لما ان الحكم
 هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصلي فيما هو المقصود اولى من اعتبار ما فيها من وسيلة وهي العبارة ولان الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فوجب جعل المجاز خلفا عن الحكم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما به السقارة وان لا يقبل النقل الى السقارة بحيث يميزه غيره فكذلك
سفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ لا ترى ان الشجاع
التي في تاسلها تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فخر فنان الخليفة في المنكح لا غير وفيه اثر غلب الاختلاف
ففي قوله العبد الذي لا يولد مثله في الدنيا فعل قولها وهو قول ابى حنيفة الاول والشافعي ومناصبهم في الكلام لان الجوز لما كان
خلفا من الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فينتظم ان يكون الاصل في محضه صحيحا وجبا الحكم على الاختلاف
يتعدا العمل به لعارض فيلحق الجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعقد لاجاب الحكم املا لان معنى قوله في الدنيا انه مخلوق من الله وان لم يكن
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائة واربين عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل الجوز مغاضا في الحكم في قوله اقله قبل ان اخلق او قبل ان تتجلى
بخلق قوله المعروف النسب الذي يولد مثله في الدنيا لان الكلام في محضه صحيح موجب للحكمة وهو العبد وتعلق الاشارة في الجوز ان يكون مخلوقا
من الله بالزنا وبالوطى بشبهة لكنه لما اشتبه بنسب من الغير لوجوه ظاهر الدليل في ثبوت اثباته سنة رعاية الحق الغير فيصير من غلبة الجاز وعندنا في حقيقته
في قوله الاخر يفتق هذا العبد ويصير في الكلام عبارة عن قوله عتق من مئة مائة بطريق ذكر المعلوم واداءة اللازم لان الخليفة لما كان
في نفس الحكم ون الحكم عنده يشترط صحة الحكم وهي بان يكون الكلام حالما لاداءة المعنى في نفسه يكون متبدا وجزاء موضوعا للاحكام المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله في الدنيا موضوع لاثبات النبوة وقد تقدم بالعمل حقيقة وله مجاز متعين فيعمل بمجازه فيكون قوله اقله قبل ان
اخلق او قبل ان تتجلى لان لا يفسر حقيقة اصلا فلم يصح الحكم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فياخذ ضرورة ولا معنى لما
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا العمل لان اهل اللغة قالوا لا يمكن ان يكون قوله في الدنيا موضوع لاثبات النبوة لان النبوة لا تكون
فيكون ليس كل معلوم بوجه ولكن قوله في الدنيا موضوع لاداءة المعنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استيعر لاثبات لاداءة وهو الشجاعة والوجود
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذلك قوله في الدنيا سببا في موضوع الاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستحالة لاثبات لاداءة
وهو الحرية في الاكبر سنا فيصير هذه الاستعارة ايضا فليس بيننا فرق في ما ذكر في بعض الشرح ان قوله في الدنيا اسد الشجاع خلف من قوله في الدنيا
قوله في الدنيا في مسئلتنا خلف من قوله في الدنيا احسن من مائة مائة وان مندها ثبوت الشجاع بقوله في الدنيا اسد خلف من ثبوت الهيكل لمعلوم وهو يشترط في قوله
في الدنيا المعروف النسب الذي هو صفة من خلف من ثبوت النبوة في شفع لان الجاز لا يكون خلفا للاحكام حقيقة التي نقلت عن محملها الى محل الجاز فان كان
الحقيقة الثابتة محل الجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ في الدنيا خلف عن هذا لاثبات في الخلاف في قوله في الدنيا ما اكبر سنا لان
حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بقوله في الدنيا احسن من مائة مائة في هذا العمل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان ثبت المتفق عندهما لوجود شرط
الما هو هو متصور حكم الاصل والامر سنا فيه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا من الهيكل لمعلوم لان الحقيقة تكون من المعاني
لا من الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم اذ في الحكم ما قلنا واذا تعدد الاصل فوجه بارنا نحن فيه عليه
ان حقيقته المجاز لما كانت في الحكم عنده لانه تصرف من الحكم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بما هو متصور في اللفظ
الما حصة من الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعلم اني ابوء بغير العجز ان الحكم بان جعل الحكم بالحقيقة عند اسكان العمل بمجاز الحكم على الحكم الجاز
لاصالته وحقيقته الآخرة مما كانت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان متعارفا وعندنا ما كانت الخليفة باعتبار اثبات الحكم لانه هو المتصور
وون العبارة وجب ان يرجع باعتبار الحكم والحكم الجاز بمباراج على حكم الحقيقة فدخل حكم الحقيقة تحت عموم من فيكسر فكان العلم الجاز اذ في الكثرة

انا عندنا التاميم اني للكثيرين نارا وكذا كانت حقيقة الخبر في الحقيقة فان سوجب رفع التاميم وبه القية يتلانا سبه وحل الامر في قوله فليكن مثل المتوخي والحمد
 مجازا كما في قوله تعالى اعماء ما اشتتم انه بما تعلمون يصير وبه اس قبيل ذكر الفند واسادة الاخر لعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر النسي ونظيره
 من الفرع قول الرجل لاخر طاق اصل في ان كنت رجلا واضع في مالي اشتت ان كنت رجلا لا يكون كوكيلا وكذا قول الكافر الساس انزل ان كنت رجلا
 لا يكون انابا لاله السيات في قوله وبه لاله اللفظ في الحقيقة بدل الاله اللفظ هو ان يكون اللفظ متنا ولا افراده بمجموعه على سبيل الوضع ولكن
 يكون مجموعا في نفسه من البعض النظر الى ما عند اشتقاقه كما اذا حلف الاله الاكل لما علانية لكان القياس ان ينزل في مجموع لم المسك كما هو زيد بالكل
 لانه لم حقيقة واما الاله اللفظ في نفسه وقد سماه بعد قوله كما في قوله ثم سبه لتاكوا منه لما المراد ولكنه تنصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة فيقال التمس القتال اي اشتد والمحمية الواقعة الخلية ثم سمي اللحم مجازا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
 اندي هو قوسى لظا في الميدان اذ ليس للسبك دم اذ لو كان له دم لما عاشر في النار ولشطر الذي لحمة فكان في لحمة قصور من حيث المعنى
 فكان من مشتاق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجواز في سبه بالعرض وان كان الاسم ك
 تصور العرض في سبني الوجود لعدم شباهة ولتوقفه على وجود الجوز به فبوجه لا يدرك الا بقضية مطلقه الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم
 بخانه لما في ذكر اللفظ في نفسه لاني لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في مائة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقتل ان منع كونه سما
 سعنوا وكوه ما خذوا هذا ذكر بل المحمية ما خذوه من اللحم لان القتال لما اشتد ماسحيا لكثرة اللحم كثره فلهذا وكذا خبر القتال فخره متلفضا لما ذكرنا فلا يكون
 له ما خذيل ما في الشدة والقوة ومائة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في السباحات وبما عدا ليس لما او
 العرف في السمين معتبر فتمنض العموم به كما ينقص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم يصر في الراس البعير والعصفور بالاتفاق
 واشتات راسا حقيقة وكذا اذا حلف اي وكما لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يثبت باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة فاما اذا
 حلف الا ياكل فأكفه لانيته لم ومنه ما يثبت باكلها وهو قول الشافعي وان فوا عند اختلف بحيث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التفكه
 وهو اشتم به الاشياء اكل ما يكون من ذلك وطلق الاسم متناول الكامل وهو صيغة يقول الفاكهة اسم مشتق من المفكك وهو الشتم قال الله
 فانقلبوا ناكين اي متنعين والتمم زائد على ما به القوام والبعاس العنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد يجزئهما في بعض الموضع والرمان في
 سبني الدوايق يتبع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا اقيمت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا
 الزيادة لانيته ولها مطلق اسم الفاكهة كما كان مطلق اسم اللحم لانيته ولحم السمك الجراد للتفكه وهو معنى قوله القصور في الغنم الطلوب اي من اللحم وهو القو
 في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو المفكك في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسمها
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليعقظان لانا اثبتا الحكم فيه بدلالة النص من غير منافضة يلزم فان تلك الزيادة لمصلحة لمعنى السرقة كالغضب
 وبشتم سكتان لمعنى الايمان فاما الاسم هنا فوقع على هو تيق والزيادة هنا غير لغوية لعماء وهو التبعية اذا اصابته ثانيا في التبعية فلهذا لم يصح دخول هذه
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره لان شائنا قالوا ان اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة اثنى على حسب عرف زمانه فانهم
 كانوا لا يعدون سمن الغنم الكهات وتغير العرف في زماننا وني عرفنا فيشئ ان يثبت في سبني لغيرا بالا اتفاق قوله وما يصح فلهذا لم يبين الشرح
 لغيره لمعنى الحق وبيمان النظائر وهو ما المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واختارنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتمام
 باعتبار الاشتغال والاستعمال والنقص والفساد لان ظهورهما بقرائن لغوية لا بالاستعمال وهو فاعيل بمعنى فاعل من مرجع يصح مرادة وصرح

اذ اخلص ويكشف ويكشف عن محتاجاته في العرف سمي به وعلم ان كل الصريح تعاقب الحكم بعين الكلام اى بنفسه وقياساى قيام الكلام او الصريح مقام حنا وسوا مكان حقيقة او مجازاى غير نظر الى ان الشكل اراد ذلك لمعنى اول لم يرتفع استغنى اى الصريح في اثباته فكس عن الغريبة التى بينه لان الحاجة الى التنية لتفسير بعض كلمات اللفظ من البعض فاذا اتبعنا الواحد من الكلمات مراد بالاستعمال لم يبق اليها ما به فاذا انما انما الطلاق او التعاقب شلا الى المحل فبماى وجبه انما انها حيث الحكم متى لو قال يا مالان او يا حيدر او انت طالق او انت حر او طلقك او حررتك يكون القاعا نوى اول لم ينزلان مدينة اقيمت مقام معناه فى ايجابها الى كونه مريضا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فبماى على لسانه حراوات طالق حيث العتق والطلاق لما ذكرنا ما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجب الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فانما نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا ويصدق ديانة لاقتضاء قوله وعلم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستمرار به بان استعمله قاصدا الاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه محاسرا فى اللغة ولا يقال ان الكناية وسائر اسماى الصنم كنايةات بالوضع لا بالاستعمال فلما كان داخلة فى هذا التعريف لا لنا نقول انما انما وضعت ليعتبرا الشك بطريق الكناية فلن الشكل اذا اراد ان لا يصح باسم زيد شلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى منه بالى فلان لا انما كنايةات قبل الاستعمال فكان الالفاظ الكونية لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذا الالفاظ كنايةات قبل الاستعمال فيكون داخلة فى التعريف وقيل هى ترك التعريف بذكر الشىء اذ كذا بهو ياتر ليعتقل من المذكور الى الترتوك كما نقول فلان لم يول النجاة ليعتقل منه الى ما بهو لم يول القاسة ولعرق من المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ياتر في ارادة الحقيقة بل لفظها فلهذا في قوله فلان لم يول النجاة ان تريد لم يول تجارة من غير ان كتاب ناول مع ارادة لم يول قامة المجاز ياتر في ذلك فلا يصح في نحو قوله كفى في الحمام اسدان تريد معنى الاسد من غير تاييل والثاني ان بنى الكناية على الانتقال من اللانزم الى المرزوم ومعنى المجاز على الانتقال من المرزوم الى اللانزم كذا فى النفتاح وقيل فى الفرق بينهما انه لا بد من المجاز على العمل وتناسب بين المعلن وفى الكناية لا ما بهو اليه فان العرب يكتفى من الحبشى الى الحبشى ومن البشيا ومن الضير الى البشيا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد فمعلم الكناية ان لا يجب العمل به اى بالفظ الكناية لا بالنية او اى يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اى الفظ الكناية مستمر المراد وكان فى ثبوت المراد تردد فلما يجب الحكم بالمبزل ذلك لاستتاره التردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصح شعار فلما اى من نظائر الكناية لجاز النظم يتعارف من الناس لان الشكل انما فى غير ضرورة مستمر المراد من الساسع فصا له ادى حقه فى حيز التردد وكان كناية فاما اذا صار شعارا فقد صار مريضا شل قوله لا يصح قد يحوار فلان لانه عبارة من الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصا مريضا قوله دسى البان والحرام ونحوها شل قوله جبلك على غاربك الحق بالملكات بتهيتية كنايةات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وبه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السان لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والبقية ونحوها فلا يكون كنايةات حقيقة ثم من وجه تهيتها كنايةات بطريق المجاز بقوله لكن الاجماع فمعلم به ويعمل فيه والغريب فيه وفيه راجع الى ما للاستدراك تمسك بقوله معلومة المعاني بين انما والكلمات معاونة للمعاني فالاجماع واقع فى المحل المذكور يتصل به الالفاظ وتعمل فيه لان البان شلا يلى على البنية ولا يلزم من محله وتظهر اثره فيه ومعلمها الوصلة وهى مختلفة متقومة فكل واحد من الكلام وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذى يظهر اثره فيه لا لان المراد اى محله اراده وان كان معناه الذى هو مراد معلوما فى نفسه قوله فلهذا كفى علمنا الاجماع الذى غنيا شاست به الالفاظ الكنايةات الحقيقة فسميت هذا الالفاظ كذا كفى باسم الكناية مجازا وللهذا الاسماى المذكورة ذكرنا نتج فيما الى النية لم يتبين البنية من وجهه الكمال عن غير اذ البنية لم يتبين بعض الجملات عن البعض فاذ انزال الالهام بالنية بل نوى

بالوجه الصحيح الامر بتقديم اطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيق باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصعته اذ هو معلوم
 فذلك كان الواقع به جيبا ولا يقع الترتيب واحدة وان نوسه وتقبل الدخول بها جعل مستحارا محضا عن الطلاق اطلاقا واحدة
 لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا يقتضي من ثبوت التتضي ولا دخول التتضي مبهنا وهو اعتبار الدلالة غير ثابت
 قبل الدخول بالنفس والاجزاء فقبل استعمار محضا عن الطلاق اى الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الامتناع او
 فجاز ان يستعار حكم سببه وفي قول محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء
 جهة من المبادى من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
 قبل الدخول فبما تضمنه ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديره فان قيل كيف جوزتم مبهنا
 استقارة السبب للسبب وقد انكرتموه فيما تقدم قلنا في بيان السبب اذا كان محتضا بالسبب جازة الاستقارة
 من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
 لا يشك العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان مستعلا بالمبني كالقبول السبب يجوز ان
 يعبر احد بكثاثة من الامر كما في قوله تعالى فبذلك اني ارا في اعصر اخر او كما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوة واخذت ذال هذا الفراش شيئا بالطلاق
 فادوب العدة لا تخاف من الشبهة والواجب بالوفات ترك من زمان مقدرا لا اعتدادا لا اقرارا الثابت بقوله اعتدى وكلاهما فيه كذا
 قيل او نقول المراد من السبب لعلته كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
 الشرح وفي قوله فاستغير الحكم سبب اشارة الى ان الحكم في مقابل العلة والسبب مقابل السبب حيث لم يقل فاستغير السبب لانه
 اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم منه في غير الدخول بها لان ذلك لغوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح جعل
 اعتد بغير الطلاق لانه امان يجعل مبادى من قوله انت طالق او سطلعة او طلقك او طلقك نفسك يجوز الثلثة الاول للاجتنان والعتد
 لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء اظنبار وليس امر ولا بد للاستعانة التوافق في الصيغة
 وكذا المراجع لانه لو قال لما طلقك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولن نوى واجب عنه بما يجعله استعار القول لوني طالقاً وذلك في جميع اطلاق
 وانظر ان تقدير الكلام اعتد لاني طلقك نفسك كذا في الحكم من السبب فكان من باب الاضمار وان من انواع المجاز الية شري البسوط وغيره قوله وكذلك
 اى وكقوله اعتدى اشترى رجلا لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصرف بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستحلال لا يكون الا على طلب
 الولد ويحل ان يكون التزوج بزوجة اخرى فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استقارة كما بينا وقد جاءت
 يعني ما ذكرناه ويرى بالنسبة مستقادة منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زينة ففجعت اليه اعتد ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام
 عليها وهي تنكح على من قتل من اثار بمجا يوم بدر وترتبهما بشعار اهل مكة ففكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندبت
 على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووسيت لزوجتها لعائشة ثم وقالت اني اتقرب اليك ابعدت من ازا واجاك يوم القيمة فحما
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك كنت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قوله انت واحدة في اية يقع به طلاق رجعي عند النية والواقع

به الكثر من واحدة وان نوى وقال اشافني الالقيع بهذا اللفظ شئ وان نوى المان واحدة منه لما هو لا يحتمل طلاقا فخلعت النية كما اذا قل
لها انت قادمة ونوى الملاقاة الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة لانتال لمانى واحدة عند قولك ومنفرة عندى ليس لك عيلى فاما
نساء البلد في الحسن الجبل ويحتمل ان يكون لنتا تطبيقه بطريق حذف الموصوفين وقاسية الوصف - قاسية كقولك عطية جبريل اى عطية جبريل او بطريق
حذف المضاف والمضاف اليه وقاسية صفة المضاف اليه قاسية ما اى انت ذات لطيفة واحدة - لانتا كقولك عجب بن زهر شعره واسعا
عذاة العين اذا رملت الاخر منضيق الطرف كقول اى الاشمل غزال غن فاما يقع الطلاق - ون النية فاذا نوى ماركاة قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى الملاقاة فاما نية الما يكون تطليقة ولكن يكون لما القاطنة فتنقض تطليقة
قاسية مقام طالق فتنتقض نية كذا في الاسرار المبسوط وولدت في التذريب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق شنتين او ثمانية
وجعان احدهما الما يقع الا واحدة لان منوية خلاف ملغوظه والطلاق يقع باللفظ وعرامة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى قاسية
متوحد بين معنى هذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما هو عندكم وعن بعض مشايخنا ما انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى الما
لا تقع نيتا المطلقة فتصير خبر المبتدأ وان تصيبها تطلق من غير نية لاسمها لا يصلح للانتقال المطلقة فان امكن لما في محتاج الى النية والمختار
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اى صريح الطلاق اذا ما جاز الى انما شئ آخر
سواء فكل من معقبا للرجعية لا مالا بوجبه اذ وجوب التوحيده ولا اثر لى النية من قطع النكاح بخلاف الباتن ونحو على ما بينا قوله ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام - وصريح الانهزام والصريح هو التام في هذا المقصود والكتاتبة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها
النية فكان الاول هو الاصل فلهذا المتفاوت فيما يدل بالشهادات مثل الحد وحي ان المقول نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يتوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال بما سمعت فلانة او واقعتا او وليت بها السجدة لم يقتل نكحتها او زينت بها وكذا لو قال لمرأة بما سمعت فلان
جما ماحرا او قتل لربل فحرت فلانة او بما سمعت فلانة لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انتا فلت بزنا والاش
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا هذا قال الكاشان ان تصور معنى التعذير بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بوجبه قوله والعسم
الرابع في كذا قيل في الاقسام التسعة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام التسعة فقال في وجود النظم في خمسة
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاش
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر الاستدلال الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة يقتل المشركين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاء جميعا الى المعنى والباقى الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى دالين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص باللفظ باعتبار
- معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون
النظم وهذا الوجه كلاهما لا يخلو من تكافؤ واما العلم بحقيقة هذا المصنف ثم الشيخ ربه عرفة بوجوده ولو كان من اقسام الكتاب وفيه تسايل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تغد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفته وجوده والوقوف من

الكتاب مسامحة الاستدلال الذين من الاشتراك الموثوق به على العكس والراد هنا والعبارة لغة تفسير الرواية قبل عبرت الرواية بما عباد
 اي فسرنا وكذا عبرت بما عبرت فلان اذا تكلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف تفسيرها في التفسير الذي هو مستور كما ان
 تفسير ما هو مستور وهو ما يقية الرواية لا تخالف الحكم عاني التفسير او لم يتم بطلانهم على النص وعلى كل لفظة مستور والمعنى من الكتاب السنة سواء كان
 ظاهرا او مستورا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالكتاب لان مائة ما ورد من صاحب الشريعة خصوصا في هذا هو المراد من النص في
 هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المتكسك في اثبات الحكم بظاهر او معتبرا او خاصا او عام او صريح او كناية استدل بالعبارة النص لا غير
 ومباراة النص مينة ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص او بغيره نفس الكلام وسيأتي فكانت هذه الاضافة من قبل قول صحيح
 القوم وكل الراسم ونفس الشيء قوله الاول الى الوجه الاول فاسبق الكلام له واريد به قصد التفسير في ما واريد له في الاول في الكلام قوله ان
 الكلام لم تعرض في الجائز لا لفظ واريد به قصد تعرض للنسبة لتوكيد ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر سيق الكلام لم يذكر في كلام
 به واريد به العمل للجهل بما قبل الصلوة فزمنية لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزمنا حرام لقوله بل ذكره ولا تقر الزنا فمما استدل به العمل بظاهر
 النص والاستدلال بعبارة تقيين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسيره في الاستدلال
 واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب مدبريان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى في قوله تعالى
 فانكوا المالكين الحسنة ثلث وديار والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا في كماله الكمال من هذه الامة والثالثة ان يدل
 على معنى من لوازمه لاول اللفظ وهو صورة كلفاء بهج السب من قوله عليه السلام ان من سمعت قرأ الكتاب الحديث فالتزم الاصل سوق من
 الاو القسم الاخير ليس مسوقا اصلا والمتوسط سوق من وجهه وان التكميل قصد الى التلطف به لافادة معنا غير سوق من وجهه وانما
 ساقه الى تمام بيان ما هو المقصود والاصلي اذ لا يتأتى كذا ذلك لا بوضع الفرق بين القسمين الاخيرين ان لا يتوسط بينهما ان يصير مقصودا اصليا في
 السوق بان انفراد عن القرينة والقسم الاخير الراجح لذلك علما واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على
 مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنى مستقيد بكونه مقصودا اصليا في
 القسم المتوسط في السوق منها ولم يدل فيه فيما سبق فاذا متكك حد في اوجه الكمال بقوله تعالى فانكوا المالكين الحسنة انما كان استدل بالعبارة في
 لا يشار به قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام من تبرك به من غير زيادة وانقصا مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
 الى ما اى كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارة الى النص والاشارة بنظم الكلام لغة على ما ضمن من المعنى غير مقصود ولا غير مقصود
 ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير وجهه بظلاله ميمية وميمية فكمكان ادراكك لمس مقبوعا والتطبيع ادراكك هو المقصود من كمال قوة الادراك
 كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واتساع البانته كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين االية الله
 بالعبادة استقامتم منها من القية لانه يدل من قوله والذي القربى واليتيمى والسكين وابن السبيل يتكبر العاقل وعطف على الاول بغير
 ما وكما يقال في المال الزيد لكبرك وعركنا في التغير ويدل الوجهين السوق لبيان مصدر من المنس في هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجابرون
 كذا قد زالت المالكين ما مطلقا استلزاما لكفار عليها لانه تعالى وحفهم بالفقراء استقامت انهم كانوا اسيا سيبرية بديل قوله بل فكره اخر من ديارهم وهو
 والفقهاء على الحقيقة بوزال المالكين بعد اليد من المال لان هذه الغنا وهو ملك للمال لا قريب ليد منه الاثر من ان ابن السبيل غني حقيقة وان
 بعدت يرو عن المال لقيام الملك كذا وجب عليه الزكوة والكاتب فقير حقيقة وان اصحاب الاغنياء العاير الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشارة

ان استلزامهم على مال السلم بشرط الا حازر سبب للملك ذلولهم كمن كذلك لسانهم انما راسبيل لانه اسم لمن بعدت يد من المال مع قيام الملك
فيلان الشافعي لم يزل بهذه الاشياء يتألم على اناسهم فقرا ولم يسبهم انما راسبيل لانه اسم لمن له مال في ولعنه وهو بوجبه عنه ويلعب ان يصل
عليه وانهم لم يكونوا سافرين بالمدينة بل تولوا سواها وانقطعت اطاعتهم من امواتهم بالكلية فامسيتهم ان يسبوا بابن السبل ولكن لما كانوا
مخاضين حقيقة وانقطعت منهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم موت قسيتهم فقرا يجوز ان لا مال لهم اصلا كما صحت شبيهة الكافر املك واكره
ومعهم العقل في قوله تعالى هم كرم على نعم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجواز مع اسكان العلم بالحقيقة فالتاويل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل لغيره لاي قوله وسمائي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم في اشارة الى ان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشرح مما هو ان في ان ثبت الحكم بها قطعا الا ان الاول الى الوجود الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كقول
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وما
نقصان ودين قال تعقده احد يحسن في غيرهما شرطه رايي نصف عمره لا تقوم ولا تقصير سبق الكلام لبيان نقصان دين في اشارة
ولكن الحقيق خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بكار وى ابو المصطفى الباكي ارض من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل للمؤمنين ثمانية
ايام والكره عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة المنص الى الثابت بدلالة اى الحكم الذي ثبت بمعنى المنص لغيره
اي بمعنى اللغوي ومن معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قل الشيخ المصنف في الاسلام مع في بعض مصنفاته ليس المراد منه اللغوي الذي يوجب الحكم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالاياام من الضرب لانه يفهم من اسم الضرب لغة لاشر ما يدل على ان
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة المنص لغيره لعل للغة بالتامل في معاني اللغة سبحانه حقيقة وذكر غير ان دلالة
المنص بي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل بي الجمع من المنصوص وغير المنصوص بالغة اللغوي قيل بي المعنى الذي
عرف بعضه اللفظ الموسوم له او بالاجماع انه متعلق الى المنصوص عليه كما عرف بالغة اللغوي التاخير وهو انما بالبره والساسة بالتألف حكم
ان المعنى الموجب للحرمة هو الاية فيثبت الحكم في الشتم والضرب وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمة في حق ما عرفت الزنا بعد احصاء فثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباط اشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرفت ان اللمة تنصود من تحريم التاخير كمن لا ادى عن الدالين ان سوتق الكلام لبيان انما ثبت الحكم في الغرض بالبرهان
التبعية وكما عرفت ان الغرض من تحريم اكل النعيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون التاخير كما عرفت انما ثبت الحكم في الغرض بالبرهان
والا لما كان ولولا انه العرفه لما ازم من تحريم التاخير تحريم الضرب اذ قد يقول المظان للجلاد اذ اهره يقتل ما يقتل لان ذلك
اقوله لكون العقل اشد في دفع مخدور السانعة من التاخير وقد يقول الرجل وانه قتل لغلمان وقد ضرب به واهمه ما اكلت نال غلمان وقد عرفت
فما بحث ولما توقع ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى والايدي في معرفة من نوع فظهر من بعض اصحابنا واصحاب الفقهاء وغيرهم ان الدلالة تقيس
على ان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المعنى وقد جعل اصل كالتاخير مثلا وقرع كاخرب مله جاسنة سوشه كذبح الاذي يكون قياسا اذ لا يستلزم لفتا
الا ذلك لكنه لما كان الحكم المسمى بمايا فاشارة الشيخ راج الى الفرق بان المعنى في الدلالة اللغوي والقياس شرعي فان معنى الاية من التاخير في قوله
لما عرفت ان المعنى المقصود لغة امارا بالمعنى الاياام من الضرب لانه اذا قيل ان الضرب لعل لا يتصور منه لغة ان المقصود ايهال الاكم بهذا النظر
اليه ونعنه ولما عرفت ان المعنى المقصود لغة امارا بالمعنى الاياام من الضرب لانه اذا قيل ان الضرب لعل لا يتصور منه لغة ان المقصود ايهال الاكم بهذا النظر

الاية ونعنه

معلوم لغة والحكم فلو سلا بصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم غيبي لم يثبت الحرمة في حقه
ولما تعلق الحكم بالاية التي التاقيت ما منى التقدير كان قبل الاثبات فثبت الحرمة عامة بمعنى النص بالابتناس وما حصل الفرق ان الحكم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس ائمة الاتهام بخلاف ما نحن فيسلة ضروري او منسلة لانما يجزئنا سالكه اليه في اول سمانه
اللفظ ولهذا اشار الى بل الراي غير صحيح فيه فلا يكون قياسا لاقتفاء شرط والدليل على ان الالابيت بقياس من الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزا من الفرع بالاجمل وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه املا جزا ما يتخلوه فرعا كما لو قال السيد بعدد الما تقطع زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق النمة من ان النمة المخصوصة واحدة فيما ناد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على بل
العلم على صحة الاحتجاج به من شتى القياس ونفاة الالما نقل من داود الظاهري فعلم انه من الدلالات الاظنية وليس يقين
ثم افصح ما ذكره قوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يعني ان النص لا يراى كالثابت بالاشارة
حيث اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز ثباتها بالقياس عندنا كما قال الشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحدود متضمنة بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير نافعة من البتة لاتفاق الناس على التعلق باخبار
لاعادي في الحدود والكفارات والاجماع على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية
حقوقه وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشئ وكفارات شرعية ما بينة لانها الماحضة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى الحقوقه والجزا ايضا لما عرفت لا بد من الدلالة في معرفة تقادير الاجرام واناسها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وازاها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان
سبناه على المعنى الذي يقننه النص لانه فيكون مضيا قال الشارح شال اثبات الحدود وسبها ايجاب حد قطع الطريق على الرقة
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربة ومصورتها سباسة القتال وسعنا اللغة قهر العدو والتخوين على وجه يقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والوجه سباسة ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية في مقام الحد على الرقة بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ما عرفت من زنى في حالة الاحصان فانه رومي ان ما عرفت في وهو محقق فزعموا انه لم يرحم لانه ما عرفت وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواط عندنا في يومنا هذا والشافعي على
ما عرفت وشال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جاسع في منها رصفان عندنا بدلالة النص لا عرفت وهو معروف اذ وجوبها
عليه الجنائية على الصوم لا الكونه اعرايا فيجب على غيره وعند وجود هذه الجنائية ايضا وايجابها على المرأة لتشاركها بايائه في معنى الجنائية وانما
بالاكل والشرب لكونها شئ الجماع في الجنائية او اثم من لانه الصبر عنه اشق فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بينا وفي الكشف قوله الا انها هي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن الحارضة في الاشارة
فترجى به وشال تعارضها ما قال الشافعي رده الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطا الجنائية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مونا خطأ فتحرير رقبته ثمنه الاية لان تجب العمد كان اولى ويحارب منها بقوله تعالى ومن قتل مونا مستعدا فجزاؤه مضم
فانها فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جنة اذ الجزا اسم الكامل التام على ما عرفت فلو وجبت الكفارة

معها كان المذكور بعض الجزاء لم يكن كاسلانا ما فخرنا لفظ الجزاء بان من موجب لنص اشتغال الكفارة فخرجنا الاشارة على الية قوله اما
المقتضى فكذا الاقتصار الطلب يقال اقتضى الدين واقتضاء اى طلبه ثم الشئ حتى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانة عن اللغو وكذا
فالجمل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو مقتضى والمريد هو مقتضى ودلالة الشئ على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الاقتصار كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو مقتضى وظلله الزيادة اذ اقتضاء والمريد هو مقتضى وما ثبت به موجب مقتضى
ونفسه على ما ذكر في الكتاب من زيادة على الشئ اى المنعوس عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى مقتضى او الزيادة على تاويل المراد الحماية مفت لها وانما يجب
شرطا على انه مفعول له شئ ثبت تلك الزيادة لا بل ان يكون شرط الصلة المنصوص قوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عن مقتضى او عن الزيادة متعلق
شرطا وقوله وجب تقديمه ستانف قوله فقد اقتضاء النص في معنى التعليق اى وجب تقديم مقتضى او الزيادة لا بل الصبح المنصوص شرطا ان النص
اقتضاء اى طلبه الصلة فكان من شروطه تقديم الشرط على الشرط واجبا لما لم يستغن مستلزم ووجب تقديمه جواب وقوله فقد اقتضاء النص بيان
هذا الاسم معنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه صبح اذ الشرط تقدم على الشرط طلبه الصلة فكان النص مقتضيا اياها فسيب
هذا الاسم وهو مقتضى فصار مقتضى كجاء مع حكمه كيد النص مضافا الى ان حكم مقتضى ان له وهو متعلق بالمقتضى فيكون مقتضى مضافا اليه فيكون مقتضى
يوقع خبر التبدل جملة مركبة من شئ واحد وهو كذا ان التبدل الثاني مع خبره للما دل قوله زيدا ابو وناطق وكذا القريب من وجب
للملك في القريب موجب للعتق بالعتق ان الملك مع حكمه وهو العتق مضافا الى الشئ اى كان شرا القريب عتقا فاداب من الكفارة
اذ انوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقف على مقتضى واقتضاء اليه وجب ان يكون هو متبعا للمقتضى والشئ ابو
لا يجوز ان يكون اصلا شئ وتبعاله لما نقول المراد من كون مقتضى اصلا انه لا يثبت في نفس مقتضى وانما ثبت ابتداء اقتضاء او من نتيجة
المقتضى انه يثبت منهما وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه نتيجة له كذا الصاواة توقفت على الوضوء وى اصل له وليست تتبع وعلم بما ذكر
اشخ ر: بيع شرائط مقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحا التبعية مقتضى فاذا قال لعبد
اعتق هذا العبد من كفارة يديك الا يصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاء لصحة كذا يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعنى
صبيك منى بالغ لان ابلية الاعتاق اصل لبيان التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعهما وكذا لا يجوز ان يجعل الكفارة جازما لمجرد
بالشرع عندنا بان يجعل الايمان ثابا اقتضاء تصحيح الخطاب بالشرع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعا لما
هو دونه وكذا لا يثبت الفعل المحسنى بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالمقتضى في قوله اعتق عبدك عنى بخير شئ حتى لو اعتقه
يقع عن الماسور لامن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل المحسنى لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابا بشرط مقتضى لا بشرط نفسه لبيان التبعية ولو اعتبر شرطه لغيره لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرطه المبتوع
وهو مقتضى كالعبد يصير رقيا وان كان في غير منوع الاقاسمة مبنية الاقاسمة من الرق وكذا الجندى مبنية السلطان والمرأة مبنية الزوج وبما
ان لا يتغير المذكور عند ابي حنيفة بل لا يغيره التبع سلبا لا ماسا وفساده لما يلزم ان لا يغيره اذ الوجه به لا يتبع الى اشارة بالاقضاء كونه ثابا بشرطه ولا يفسد
لا بشرط مقتضى وشأنه المشهور قول الرق لغير عتق عبدك عنى بالغ من فان هذا لا يجوز ان الملك لا يملك الا بالعتق ولا يصلح بدون الملك النص قوله
على السام لا عتق فيما لا يملك ان ادام والملك مقتضى سببا يثبت البيع سببا لاعتاق وصار كانه قال مع عبدك عنى بالغ من كمن لم يملك في الاقضاء فاذا فعله
الماسور كان العتق واقعا من الماسور كذا ان يملك كذا يثبت البيع الاقتضاء لم يغيره شرطه فقتضى لا بشرطه فيقول والى ثبت فيه اذ لا يلزم ان يثبت بشرط مقتضى

وهو الاعتاق فيعتبره الا مراد به الالات حق لو لم يكن الالات بان كان مبيا عا قدا ذل لدوله في المنقرات لم ثبت البيع بهذا الالات
 من المنصوص قول الثاني فخر برتبة فان القهرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فخر برتبة ملكه كان الملكا بالبيع لا يقتضي قوله
 والثابت بالبيع بالقتني بعدل اى يصادى الثابت بدلالة النص متى كان الثابت به سفا قال انفس بحيث لا ياريد بقياس الاموال العامة
 فان الثابت بالدلالة عند التعارض اعمى من الثابت بالقتني لانه ثابت بالبيع اللغوي فكان ثابته من كل وجه والقتني ليس من سميات
 الكلام لانه ما ثبت شرعا لاجل الالات الحكم بكونه ضروريا ثابته وجوبه في اذنه غير ثابت فيا ولفظه لا يصح الكلام لكان الادل قولى
 وما وجدت لتعارض القتنى والدلالة لالا فلا حاجة لمحو الاصل اية اقامة الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال طلب المنة في المصاحح والحبوب
 وقد حمل من غير ان يرد المثال في المثال اذ لم يرد من ان هو مراد بالبيع ثم قال بالبيع المشتري قبل لغيره ان مقتضى عيبك فاعني بان يرد من ان يرد
 يجوز البيع لان دلالته نفس الذي يرد في حق زبد بن نعم لغيره شرعا بل بطل ما قبل ما قبل لغيره من وجوب ان لا يجوز دلالته لغيره من ان لا
 على الاتساق مثال وانما قلنا ان دلالته لان ثبوت الحكم في حق غيره زبد كان معنى انفس بالانظم كثبوت الزم في حق غيره غير ممكن لتقابل ان يقول بالانظم لغيره
 لان شرط للمساواة المحققين ولا يصادى لان مقتضى الذي قام مقتضى به الكلام الاثر والدلالة اية لانه في ثبوتها ان لان عدم احوالها فيكون
 الصورة ان ثبت ليس لغيره الدلالة على مقتضى فانها وصرح بالبيع بان قال المشتري ليعت بذا العيب ينك بالعت ودهم وقال بالبيع قبل لا يجوز اية
 بل لان سوجب ذلك انفس عدم الجواز من غير مذهب اذ يراه فلا يكون بغير معارضة الدلالة لمقتضى قوله وقد يشكك على اساس الى اخذ العلم ان
 الاسمين من اعيان المتقدمين واما بالاشافى وغيرهم رحمهم الله جلوا المحذوف من باب مقتضى ولم يفعلوا بيننا فاعلوا الى تعريف مقتضى جوبه
 منطوقا ليعلم انطوقا ليشمل الجميع ثم تعلقوا في عود مذموب مما جازا جميعا الى اعتبار اعموم عند ذموب اشافى عند دامة محاب الى القول بوجوب الزم
 فيه والقاضي الامام بوزيد رحمه الله تعلق المتقدمين وجعل لكل تساو اعدادا لقتنى زيادة على انفس لم يقتضى معنى انفس بدونا فافتضا انفس
 ليحقق معناه ولا يخلو لغيره فتريد فادخل المحذوف ايضا ثم قال وشال قوله تعالى انباء واداسال القرية اى المسا فقتضا لان احوال المسلمين
 فاقضى بوجوب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البيان بغيره فثبت الابل انتفاء ليعقيد واشيخ الامام فخر الاسلام دامة الاخرين اما اذ
 اعموم تحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقه نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير ذكورين نية التلاش ولعموم فيها محبة على
 ما عرفت فسلوا لغيره اخرى وفعلوا بيمين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم تساو اخر غير مقتضى وسواء محذوفنا وفعلوا
 تميز بها المحذوف عن مقتضى والجمع الشيخ العصف في بيان الفرق وادخل تلك العلامة وقال وقد يشكك اسئل على اساس ان مقتضى الزم
 مقتضى المحذوف لتساوهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار وادخل على الكلام شبهة وهو ثابت لقتنى اى المحذوف ثابت لغيره
 غير مقتضى اذ ثبت شرعا لانه ولما قبل في تعلق المحذوف باسقط من الكلام اختصارا للدلالة الساقية عليه فكان ثابته واية ذلك اى على
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضى غيره وهو الذي نسبه مقتضى ثابت عند ممة الاقتضا لى يقر عند تعريض مقتضى واذ كان محذوفنا الى ان
 الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفنا ففقد رذورا القطع عن المذكور لى تعلق اخضع الى المذكور ولفاق به عند اشتغال الى المقدس كما في قوله تعالى
 اخبار ادسأل القرية فان السوال مشافى الى القرية وواقع عليها فاذا صح بالابل الذي هو المحذوف ليعبر السوال واقعا لم يطلبه غير عراب القرية
 من انفس الى الجهر فكان من قبيل المحذوف لاسن قبيل مقتضى مقتضى تحقيق مقتضى لا يتغير فان قيل فتتغير الكلام بعد احوال المحذوف انما
 مثل فقره في الاقتضا كما في قوله تعالى فقلنا انفس بعصاك الحجر فافجرت اى ففجرت فافجرت وقوله عز وجل قتل البشرى ففجرت

فلما استعلقا كرسيا فقال يا بشرى وقول عز وجل اسمه فقلنا اذنبنا الى القوم الذين كذبوا بائنا قد منهم ذمير اى نذمنا فلم يوسوا او اطروا
على الكفر فمرنا بهم تدمير وفي نظايرها كثرة ولا يمكن ان يحيل هذه المحذوفات من باب الانتقار على اذكرتم لانما ليست باعداد شرعية واذا كان
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضى وهو التقرر عند التبريد لا لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكل من عند التصريح به قد تقرر وقد لا يتقرر كما في قولنا في مسائل القرية فيلزم في المقضى وعدم لزوم في المحذوف يتحقق الفرق
بينما وفيه منعقة شديدة لاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجاهة بان المقضى شرعى كنبوت المصطفى الذي هو التطبيق في قوله انت طاعت الله
لما وصفنا بالطارقية مقضى ذلك وجود التطبيق من قبل البيع ومنها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوى كما اشار اليه بقوله وهو ثابت انما مثل ثبوت
في رواية انك والناية ان الكلام لا يتغير بتغيير المقضى وتغيير المحذوف قد يتغير كما بينا والناية ان ليس من شرط المحذوف الخطا ولا يتغير
لان ليس بتابع فان الابل ليس بتابع للقرية وشرط في المقضى ذلك لانه تابع والرابع انه في باب الانتقار يكون المنصوص المقضى المقضى مرتبة
للمكمل كما في قوله اعتق عبدك عني ياليت يكون الاتفاق ولتمليك مقصودين للأمر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد دون المصحح
فان المراد من السؤال في قوله تعالى يا رسول الله القرية هو الابل ودون القرية هو الخامس ان المقضى لا يقبل عموم عندنا والمحذوفات قبله عندنا
فصل من المقضى والالفاظ لما انفصل المحذوف من المقضى صار مقام هذا الفعل محتملا لانقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية
الاستام اربعة ثم من تلك طرق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فانية فيها لان
الكلام قد يتغير في المقضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقضى وهو البيع لا يلزم من بعد على تقدير ثبوت ملكه للمالك لا يتغير
لأنه منار على ذلك التقدير كما قال اعتق عبدى عني وهذا يتغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى فتنسأنا امر
سبعك الجبر اشارة اليك من الجواب لا يتغير شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اشارة لا يتغير الكلام بانها لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في
وبعد لزوم في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لا يشرهما في التقرر وان اميا حرا اذ يجوز التغير واذا كان كذلك
لكل باب وهذا قولكم المقضى المصحح المقضى وتقرره فلا يلزم تغير اسم المقضى مجموع الكلام وتقوم سناه لا افراد كلاما وذلك ما
مع التغير الذى ذكرتم فيه فلا يكون بطلان المقضى بل يكون مقرا متحججا والمسائل التى تحت فيها نية عموم وحجى التى حملكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الانتقار على هذه الطريقة ايضا لان المصنف في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه اطلق نفسك
والكلام ان بيان عن شيئين واحد الا ان احدهما او جزئى الاسد والمصنف كان المصدر مذكورا فتصح فيه نية التبريد واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابى زيد رحمه الله وهو يتوقف على اصله حيث جعل المقضى والمحذوف تسما واحدا لكن عندنا من جعل بينهما لابين
ان يرا فيه تمييزا المقضى عن المحذوف ليعلم الحد ما نعا بان يقال واما المقضى فزيادة على انفس ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا
غوه واما لا يتغير الحد وقد رأت في بعض مسندات فخر الاسلام رحمه الله المقضى عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعى قوله انما الثابت
بمقضى انما لا يتغير لا يتغير تحقيق فيما يصور فيه التغير اذ هو تعذر العام على بعض سميات بليل متقبل فلا بد ان لا يكون المقضى لا عموم له عندنا
وقال الشافعى رحمه الله انه لا يقبل عموم لانه منزه عن النقص حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنقص دون القياس فجوز فيه عموم كما يجوز في انفس قلنا نعم
من عوارض الالفاظ وهو غير لغوي حقيقة ولا التقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضى للحاجة والفردية حتى اذا كان المنصوص عليه حكم بدوئى
لمقضى هو الثابت بالفردية يتقرر بعد ما لا حاجة الى اثبات صحة عموم المقضى فان الكلام مفيد دونه فيبقى في ارضه ضرورة وهو صحة الكلام

قوله فصل ومن الناس من عمل في المصنوع أي أشدك سبأ لوجه آخر غير ما ذكرنا أي فائدة عندنا وأعلم أن عامة الأصوليين من المتأخرين
رجموا المصنوع لولا اللفظ المستطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق بادل عليه اللفظ في محل النطق وجواب ما سميته عمارة
وأشارت وانفتحت من هذا القبيل وقالوا دلالة المصنوع بادل عليه اللفظ لا في محل النطق فسموا المفهوم إلى مفهوم لرافقه وهو أن يكون

المنع من الموضع لينا لودرجة المحتجبين وثوابهم وبذلك يحصل اذا ورد المنع ما يتناول النجس كما ذكره شمس المنة حيث
 قوله ومنها اسد ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المساق بالشرط معدوم قبل
 وجود الشرط ولكن بذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا مثبت بالتعليق نفي قولان فقلت الدار فانه
 طابق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق كما تراه فان وجود الشرط وندوة ثابت بالتعليق
 صفات الى عدم الشرط بالشرط بل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاء عند الشافعي رحمه الله وعند جميع المتأملين في
 وسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا صيغت الى سبعة بوصف خاص بان كان الاسم قائما ولكنه قيد بوصف مختص ببعض كقول علي بن ابي
 في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص بجنس لا بكل الجناس قوله تعالى يحكم بالنيون الذين سلوا
 فانه وصف النبين اجمع وتوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد ليعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
 عندنا و ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا كما لو نعت عليه لسمى هذا مفهوم الصفات ولهذا اى والان عدم
 بالشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الانجاب
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطبع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
 فما ملكت امساك من نكاح المومنات اى فليتك مملوك من الامار المسلمات والطول الغضل والغنى والفتيات الثواب وانشاء يسمى اى
 والامة فتى وفتاة وان كانا كسبية لانها لا يوقران لتوقير الكبار لقمان الله تعالى لما خلق جازم كمال الامة بعدم طول الحرة وقيد
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
 الفوات الشرط ولا يخلو الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جاز نكاح الامة عند متعلق
 اربعة روى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت وبى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وفتية المعنفة وهو الزنا وان لا يكون تحت
 اى اخرى نكاح او يملك يمين لان جاز نكاح الامة عند وفروى وبى انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرط ولا يلزم عليها ان العمل
 بمفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يصل طول الحرة الكتابية فالنكاح لا يكون الحرة المومنة وفروى يقتضى ان لا يكون طول
 الكتابية مانعا ولو كان مانعا لما كان بعيد الايمان فائمة لانه ليقول العمل بالمفهوم انها يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
 منها فان صيانة الجوز من الاسترقاق واجب بها امكن وقتها امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان
 في الولد فانه يتبع خير الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنه في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاطنجي و
 من اصحابه اذا وجد طول رتبة ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وعامله اى وحاصل ما قال الشافعي
 في مسلكه المفهوم او حاصله في الكلام انه اى الشافعي رحمه الله الحق الوصف الشرط في كونه موجبا لعدم لان الشرط يمنع كذا بشرط
 دليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف ثبت الحكم بطلان الاسم كما انه لو لا الشرط ثبت الحكم في الجمل
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق بذكر كونه في قولان دخلت الدار فانت
 نانت طالق فلما ظهر الموضع اثره في كذا الشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط مما لا يمتنع الحكم دون السبب اثر التعليق
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب من الانقضاء عنه فكان السبب موجودا وجوبا

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط وعننا التعليق منع السبب عن التعليق
 على استيفائه ليكون السبب وجوباً للحكم في الحال فيكون عدم الحكم ثابتاً على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط هو تعليق
 التعليق بوقوع الحكم دون السبب فان من قال لا مراد انت طالق ان ذلك الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق فينبغي من وجوده واما
 بوقوعه فيمكنه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
 وهو طاعة ما منع نفسه ولكن على ما ثبت لكان الشرط ثابتاً من ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في
 البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب استقرار الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق المحسوس فان تعليق العقد بل لا يؤثر في العقد الذي سبب
 اسقوطه بالا اعلام وانما لا يؤثر في حكمه وهو المستعجل وكذا التقدير بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف
 هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضاعفاً الى عدمه كما كان مضاعفاً الى عدم الشرط ولولم يدر التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على تنافي الحكم
 عند عدمه لم يكن المذكور فائداً فانه لو استلقت العلوقه والسامية في وجوب الزكوة واستوى عملها الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت
 لذكر السامية والتعليق بعدم الطول فائداً وتخصيص اماره الفقهاء بالبناء وتعليقهم بالشرط فائداً متمنعاً من تخصيص الشارع وتعليقه اولى الا انه لم يثبت
 غير الشارع وتعليقه بوجوب العدم منه العدم فان من قال غير ان دخل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتد ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
 الدخل يمتنع جواز الاعتاق كما كان وجوده يجوز ومن قال غير ان دخل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة نفي خبر الا بغير ذلك التعليق صاحب الشرع وتخصيصه
 لان الحكم صاحب الشرع وارد على اساسه لانه وقواعده قوله ولذلك احيى ولان التعليق بوقوع الحكم دون السبب الطل اشاعت
 رحمه الله في تعليق الطلاق والعقاق بالملك بان قال لا غنية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلها تزوجت امرأتى
 طالق او قال ان اشتريت عبد فهو حراً وقال لعبد الغير ان كانك او اشتريتك فانت حر كان هذا كذا يلاحظ في اليمين الطلاق والعقاق بهذه
 الايمان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد لا اعتقاده من وجود الملك في الحال لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك
 في الحال ليعتبر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا انحلت عن الملك لكان لو قال لا غنية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان
 تزوجت امرأة او قال لعبد الغير ان كانك او اشتريتك فانت حر كان هذا كذا يلاحظ في اليمين الطلاق والعقاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد لا اعتقاده من وجود الملك في الحال لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك
 لان اليمين سبب للكفارة ولذا انضات الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان اليمين شرط لوجوب ادائها لكان التعليق بقوله كفارة
 ذلك كفارة اي انكم اذا علمتم منتم منكم الحكم اتممين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء تراخى اى سافر عنه اى سبب
 بالشرط اى بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التججيل لان الاداء لعبد لسبب قبل وجوب الاداء ما يترتب تججيل الزكوة والدين الموجب وكذا التكفير
 بعد الجمع قوله والمالي يحل للفعل بين وجوبه وجوب ادائها بشارته الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تججيلها
 قبل الحنث عنه بخلاف الاول فقال الواجب للمالي قد يفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال لا ينفصل بالفعل فما زان يصعب المال باليمين
 ولا يثبت وجوب الاداء لنفسه هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئاً الى شيء يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
 حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتل بالفعل بين وجوبه بين وجوبه اى لغيره لغيره وجوبه الا
 وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلاً لا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء لعدم وجوب الاداء
 فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالايجام علم ان اصل الوجوب ينتف قبل فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قوله وانما انفعلي في وجبات الوصف في الغدا الى اخره يعني
في الكلام انما لا نسلم المقدرة الاولى ان الوصف يلحق الشرط على الإطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على وجهين قد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون الاتفاقية وهو اني احوال القسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بل اختلافه لانه لما لم يترك على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشرط في وصفه الايمان في قوله تعالى ان فيكم المحسنات المومنات معتبر في شرط الجواز حتى
جعل طول الحرة الكتابية النافعة جواز تخليج الامة لطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشرع لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا انما تحكم المومنات الانيه فان المسلمة والكتابية من عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان الحكم
في المومنات كذلك في التناكب وكذلك اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثراً في الحكم كما في قوله تعالى والزاني داسرة فان
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجدة وصف سرقته هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم شئ رتب على سبب شئ كان باقية متقادة عليه فالحكم
على ما عرفت لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضاً لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذلك عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطاً اي وان كان الوصف في معنى الشرط ولحقاقه بعد
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضاً لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذلك عدم الوصف الملحق به وذلك لان تأثير التعليل في سبب
نتيجة الان في حكم قصداً لان التعليل دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليل عند دخول الدار لانه الحال فلم يبين السبب بوجوده او قبل وجوده بشرط فكان عدم الحكم
عدم سببه لا يمنع التعليل اياه قصد ان يخرج من جعل قوله انت طالق جوازاً لدخول الدار والجواز عندنا بل اللفظ متعلق بوجده بوجود الشرط
فان من قال بغيره ان تكرمى اكرامك كان معلقاً اكرامك اكرام صاحبك اكرامك بعد ما قبل اكرام صاحبك اياه فكذلك هنا جعل
التعليل جزاءً ودخول الدار كان التعليل معدوماً قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الإطلاق لعدم الشرط لا معنى لقولهم
انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جلاء معدوم التعليل فجعل التعليل ايجاباً بالغاً للحكم وهو وقوع الإطلاق كشرط الجواز في البيع لا كشرط
انت طالق معدوماً ولكن بجعل التعليل ايجاباً من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاود لان العلة الشرعية وتفسيره قبل وصوله الى محله كما
لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيعاً بحسب ايجاب عدم انتفاءه بل المحل كما لا يكون
انت سبباً للإطلاق قبل قوله طالق فكذلك اذا ضعفت انت طالق الى مية اوبسمة او اجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل ولما دخل التعليل على قوله
طالق منع من الاصل الى المحل كالتعليل القليل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي
ان يلغوا لما لم يحصل بل كقولهم ابيته انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان محرراً بوجود الشرط وتحلل التعليل حله كما
صححناه عن نصية ان يصير سبباً كشرط البيع لغيره ان يصير سبباً بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يبرج وجوده ولا يمكن الوفوت
عليه لما انشأ كما لو قال انت طالق انت طالق فان نفسه ليس قبله فكذلك يبرش ان يصير سبباً لانتهاج السهم بل من عال بمنع السهم
اليه من منع الرمي من التقاود علة للفعل لانه انت قل من جرد نصية فكذلك التعليل بالشرط في اشترعات ديننا ان العلق بالشرط يصير كالتجوز
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليل فنصار ذلك الكلام تجوز في هذه الحالة فان قيل اننا قال العاقل لاسماتين فقلت لانت
طالق ثم جئت فقلت الدار طالق ولو خرجت في هذه الحالة لا يقع قلنا انت يصير ذلك الكلام للمعاقل تجوز عند وجود الشرط وذلك الكلام

كان مجازاً من المباح من المجهول لعدم اعتبار كراهة شرعاً فاذا كان هذا تجزيراً بكلام مجتزأ فاعمل في حقه انما اذا ثبت
 ان منجزاً لا تجزيراً على ما كونه وجوداً للحمل عند وجود الشرط فالجواب ان الحكم من الماهية لا يمتنع في ذلك الوقت
 والوصول الى الحمل عند وجود الشرط فإذ لم يجد الحمل عند ذلك الوقت كذا في شرح الجاهل من شرطه قوله لا يمتنع في ذلك الوقت
 فاعلم ان الماهية بان قالوا ان الشرط لا يمتنع في ذلك الوقت كذا في شرح الجاهل من شرطه قوله لا يمتنع في ذلك الوقت
 في الماهية الاولى قبل وجود الشرط في الماهية الثانية لان قوله ان الشرط لا يمتنع في ذلك الوقت كذا في شرح الجاهل من شرطه قوله لا يمتنع في ذلك الوقت
 الماهية الاولى وهو من مذهب الشافعي رحمه الله انما فقد ذكر في الوجيز والتهذيب وانما نقص اذا قال ان الماهية كانت طالق لم
 قال لما ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لا بد من تعليل فيكون هذا مستلزماً لا بما هو مخرج عليه والزماسه على المفسر قوله وهو
 ودخل الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها من شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب
 وهو البيع لان البيع لا يتحمل الخطر لانه من قبيل الاشياء المستقرة لا يتحمل الخطر لانه من قبيل العقار الذي هو حرام وتوفي جباة مستقلاً
 بالشرط خطرهم فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا انبنى عليه السلام عن بيع بشرط
 الا ان الشرع جاز ذلك بزوجه دفع الغبن فكان في ذلك كل المقتضى حاله المقتضى فيقدر بقدر الضرورة وهي تمنع جعيل داخل على الحكم
 السبب لانه لو جعله داخل على السبب لكانت حكمة الشرع في اشتراطه في الحكم قبل السبب ولو جعله داخل على الحكم لكانت حكمة الشرع في اشتراطه في الحكم
 ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم لا يتحمل التأخر عن السبب وكان جعيل داخل على الحكم او لم يتعلق بالشرط مع حصول المقصود
 وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوه لا يتحمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخل على السبب او لا يجعل
 داخل على الحكم كان التعليق من جهة دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذا نقصان بالعوارض وقد عارض العوارض هنا
 فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع يكفي على ان يرى
 المستعمل فيه يقال بترك على اني الخيار او على انك الخيار وهذه الكلمة وان كانت لا شرط لكن عملها على خلافات عمل كل التعليق فاما
 اذا قلت از وعلی ان تزوجه كنت معلقاً زيارتك زيارته ما حجب ويكون زيارتك سبباً لزيارته
 على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب بقاء الكلمة فليكن نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
 بالبيع وثبوت بغيره لا يوجب ثبوت الخيار وانما يثبت الخيار مع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
 الشئ ولهذا لا بد ان في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو عارض لا يمتنع فبما ان الشرط الخيار يمتنع لان البيع قد تحقق لما
 لم يتبعه شرط الخيار عن الاعتقاد ينبغي ان يكون هذا بالاتفاق انما لان الشرط لما كان داخل على الحكم دون السبب في غير البيع
 عنده كان داخل على الحكم في البيع بالطريق الاول واليه اشرف في الوسيط لفرار الى وجهه انما حيث قيل فيه انما ثبت بشرط الخيار وهو
 واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قوله بل ثبت الملك لا بشرى والاصل ان الملك موقوف ان كان الخيار له وان كان
 وجهه فاما الملك لمن لا الخيار واذا ثبت ان المذهب في الساتين مثل وجهه فافهم الفرق وتم الامام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط يمتنع
 في سبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصد لما قال الشافعي رحمه الله في تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان
 قبل وجود الشرط بين ومحل الالتزام الماهية الزمنية وهي موجودة فاما الملك في المحل فانما لا يمتنع الايجاب الطلاق والعتاق وبما ان الكلام ليس بايجاب

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يبرهن ان يعبر بها باننا نتقنا بوجود الملك في الحال حين يعبر بها با بوسل الى الحال سمحنا
 بالتعلق باعتبارها وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط سالا اثره في اثبات الملك في الحال مثلنا الملك في الحال ليس بضروريا
 عند وجود الشرط اعتبارا فلا يصح ان يكون له وجودا في الحال بل هو موجود في الحال عند وجود الشرط فحق التعلق
 باعتبار ذلك الملك دليل على صحة اعتبار ذلك الملك بالطريق الاول بل لا يغير الحال بل يثبت كالتفكير بعلم لان العلم به لا يوجب بشرطه فثبت
 ان فشت فعل كفاية بتلك اليقين فتم التعلق به اليقين عن صيرورتها سببا للكفاية في الحال ولكنها البرهنة ان يعبر بها بصحة
 الاضافة اليها فنقل ان يعبر بها بالبحث لا يتصور الا وادراكا لا يتصور قبل اليقين وكما لا يتصور قبل العلم بل العلم قبل البحث والدليل على
 ان اليقين ليس بسبب الكفاية في الحال ان ادعى درجات السبب ان يكون مغفيا له الحكم واليدين شرعية موجبة للبرهان فثبت
 الذي هو صفة فتبين ان يكون طريقا الى الكفاية التي ثبتت على البحث الا اننا لما قلنا ان تعبر بها بعد البحث بطريق الاضافة
 شيفت الكفاية اليها توعدا لاسباب الكفاية في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعميل الذكوة لان السبب وهو ملك التعصب يتحقق
 في اول الحال الا ان وجوب الاداءات اخره الى صيرورته حوليا متى علم الحال يستند هذا الوضع الى اول الحال فيظهر ان الاداء
 واقع بعد تمام السبب والما فيها نحن فيه فالسبب يتبين متعقدا على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التأجيل لان
 الاداء لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليقين بل يوجب الاداء الى عين الحال لا غير فجزا الاداء قبل حاشيت
 السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا بين الفرق بين التعلق والاضافة فان الفرق من التعلق في مثل قوله ان فشت الاداء
 كانت طالق ادانت حوالا كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الفرق من اليقين بان فشت الى حصول البرهنة
 عدم البحث لا يجوز ان يكون السبب مغفيا له الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعلق فلا يكون سببا ولا يتحقق
 من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا ادانت حروبكم الحجة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره تعين زمان الوقوع لا يمنع
 الاضافة الى الاضافة لاعتقاد السبب بل يتحقق فذلك فلما اذا قال فشت على ان الصدق يدبرهم غدا فعلموا ان لو قال ان فعلت كذا فعلت
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز اتحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا
 جواز التملك الجبري مع ان التبرير لتأنيق يعق بالموت ولو كان التعلق بالمال لسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعلق بغيره من
 الشروط لان القول بالمنع من السبب في سائر التعلقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين بالصدق والمنع وهو المقصود فلما اذا
 التعلق فليس بالمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وعلمه ان لا يجوز ان لا يجرى التعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم اخرج المولى فلا يمنع
 السبب من الاعتقاد واخذ حكم الخلافة لشتمته معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا
 انه لا يمكن منه لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاية الكلية فكان جله سببا في الحال اول اليه اثير في المدية قوله وفرق اى فرق
 الشافعي رحمه الله بين المال والبدن ساقت لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله والله العبد من المال في حقوق العباد
 اى ساقت اعتبارها فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد يغفل عن نفس الوجوب في البدن ايضا فان المساواة اسام في ممتلكات
 جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاضافة بالاجماع لمعقول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
 هو الفعل في جميع الحقوق لمعقول الاتي بالمال ومنافع العبد ان الثاني يتبادر بها الواجب كما ان الاداء في البدن لمعقول

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام البب فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان الفعل هو
 حصول ما يقتضيه العبد او يمنع به التحريم وذلك بالمال ورون الفعل ولهذا اذا انقضت محبة وادخلتم الاستيفاء فيكون من الزكاة
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة اشترط وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل
 بالفعل وهو مبرورة انبوب تحيطا ومقصودا اشلا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادة
 فعل مباشر العبد بخلاف هو النفس لا بتغير مرضات الله تعالى باذنه فكان المال الذي لا يدار مثل البدني من غير تفرق ولهذا لا ينفذ
 الواجب المالي من الزكاة بلا وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يناد بانساب كالصلاة لانا
 نقول المقصود وهو حصول الشقة ليقطع طائف من المال يحصل بالناسب والا لانه فعل منه فالتعني به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة
 لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالناسب فكل ما يقع عليه هذا الاصل جزاء من الكمال الاستعمال طول الحرمة لان
 تعاقب الواجب الكمال الاستعمال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع شتم طول الاية ولم يجرم حال وجود بل لم يذكره والتعلق بالشرط
 لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فنجعل المحذور هنا ما قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحكم فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط مثبت عند
 وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتا من قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواجب ثابتا في الحال
 ومتعلقا بشرط فتنظر قلنا هل الوسط ليس ثابت قبل الكمال ولكنه متعلق بالكمال بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به هذا
 الشرط في هذه الاية ولما تحقق ما ادعى من التقادفيا هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
 متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا
 ان كان سببه الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن كماله فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى كماله فانت حر يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليل الثاني لان
 قيل ان هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لا ثبات حكم وهو بعض الشرط لا ثبات ذلك الحكم القيد والقيود يودي الى هذا
 فان عقد التكليف كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم مثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
 انما لا يجوز هذا من حيث واحد وانما يصح فوجا بغير الا ترى انه لو قال بعده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وثبتت مع كل واحد
 منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني حتى لو ابدى فاكل في غير كماله ثم اشتد فشرب انما يتحقق
 تمام الشرط في التعلق الثاني وهو كماله فان قيل اسه فأيده في التعلق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كماله تكليف
 الاية حال طول الحرمة فان كمال الاية وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قدر على تزوج الحرمة ان لا يخرج الاية ويكره
 ذلك اذا تزوجها وهو شرط خرج على وفاق العادة كقول الله تعالى فكلما زوجهم ان علمتم فمهم خبرنا ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان فقمتم
 ورايكم المني في جواركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الاية في العادات الا عند العجز عن كمال الحرمة ولينكح من ذلك فخرج الله تعالى
 هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البير عري قوله ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اى من الوجود المناسبة
 ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على العبد اى يتكلم بان المراد منه ما هو المراد من العبد واعلم ان كل شيء من الحيوات له اية حقيقة وكل
 لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك المناسبة كان متعارفا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الانسان
 فاما انه واحد ولا واحد فمقتضى ان متعارفا ان كونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا يتفك عنها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شئ من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيّد كما ذكر في المصنوع
 قول الشارح المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقبة فانما اسم يدل على البنية مملوك من غير تعرض لكونها
 مسلمة او غير مسلمة والمقيّد مادل على دلل المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله لقائه فخر برتبة وسنة او بالنفي كقوله عز وجل
 عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة البنية
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة ولفظ بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الامداد وكثرة غير متعينة
 العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوثة غير متعينة النكرة والظاهر ان الفرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصوليين اذ يشمل جميع العلم المطلق
 بالنكرة في كتبهم غير علم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيّد وجوه اما ان رداني غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
 او اومن كل حرد عبد كذا او اعلى كل حرد عبد من المسلمين كذا وتسل قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلح الا بشهود ولا تكلح الا بولي وشاوى
 عدل او في حكم واحد في ما دشد اثنان كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبر اثم قيل
 لا تعتق مدبرا كذا او في حكمين في ما دشد واحد مثل اعتق مدوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق المتعاضدين ذلك علمين في
 ما دشتين كاستياد اعيان بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما دشتين كإطلاق الرقبة في
 كفارة الظهار واليمين وليقيد بالاشارة لكفارة القتل الى اثير قوله وان كانا في ما دشتين فمذمة استقام والفتوى الاصوليون على ان
 لا يحمل في القسم الثالث والرابع والخاص لعدم الشافعية في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعية حجة الله المحمل في القسم الرابع بقوله
 اصحابنا واصحاب الشافعية حرم الله على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاخر اذ من هذا القسم اثار شجر حله الله بقوله
 بعد ان يكونا علمين وختلفوا في القسم الاول والاخير فمذمة بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعية حرم الله المحمل واجب في القسم الاول من غير
 ما قبل قياس ونحوه وعند علماء اصحابنا لا حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعية حريم المحمل كغيره
 فنقل بعضهم حمل المطلق فيه على المقيّد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوا من باب الحمد والثناء الذي سبق الى القسم الثاني
 كقول تعالى والذاكرين الله كثير من الذكرات وقال اهل التحقيق منهم اذ يحمل على المقيّد بقياس صحيح الشرط وهو صحيح عندهم سهل من
 اوجب المحمل في ما دشد واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحماوية اذا كانت واحدة كان الاطلاق واجب
 في نفس واحد اذا لم يكونا في حكمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا في نفس واحد من ان يجعل احدهما أصلا وبني الاخر عليه
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيد والمقيّد ناطق به لوجب الجواز عند وجوده وبنيغية عند عدمه فكان اول بان يحمل أصلا وبني المطلق عليه
 ولا ان المطلق محمل او يحمل والمقيّد مفسر فعل المحمل عليه ويحمل المقيّد بياناً له على انه لا يختار الا الشافعية الحكم بما مقيّد او حمل هذا
 راجع الى ان الغنوم حية ولان المطلق لو لم يحمل على المقيّد لم يكن في المقيّد فائدة وادى الى الغاوة والقيد لان العمل بالطلاق والمقيّد
 كان بائنا قبل ورود المقيّد فمذمة وروده لوجاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيّد لم يكن في المقيّد فائدة واستدل من اوجب المحمل في حكم واحد
 في ما دشتين من غير ما قبل الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع الكثرة بذكره في موضع آخر والمافظين فروجهما والمافظان
 والذاكرين الله كثير من الذكرات اي وحافظات وذاكرات كثيرة او كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرائي

منی نحن بما عندنا من ان هذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز
 ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بحجج الظن والتمسك كما لا يجوز كما في المحاذيات والاعتقادات والاعتقادات والاعتقادات
 للعلماء وعدم الاستقلال واما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لاننا منبر واحد
 نقد في كلامه القياس على ان المقوم حجة فانما بان التقييد بوصف بمنزلة المتعلق بالشرط وان لا يوجب عدم الحكم عند عدمه كما لا يوجب لوجوه
 على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص التقييد كالاتبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلنا اذا كان النفي منصوصا عليه وكما
 يتعدى الاتبات والرتبة في كفارة القتل مقتدة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدي هذا الحكم الى نظائر
 من الكفارات لاننا منبر واحد كما يتعدى حكم تقييد لا يدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما ملزمة ولا يقال
 هذا يقتضي الى انه نفس بالاطلاق انما نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير متعرض له بالنفي ولا بالاتبات فصار الحمل في حق الوصف
 فالما من انفس فيجوز تقييد حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل التقييد على المطلق لان التقييد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو كسب
 بالقياس حيث ابطال التقييد النطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة الايمان في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطعام وطعاما في
 صوم كفارة الايمان وطعاما بالطلاق والحمل مع ان الكل منبر واحد لان التفاد بين هذا لاشياء ثابتة باسم العلم ويحكمهم اشهر من رابطة
 ايام وثمانين سكتا وعشرون ساكنين ونحو ما ذكرنا في وجوب الوجود عند الوجود ولا يوجب عدمه عند العلم واذ لم يثبت عدمه في المحل المنفصل
 لا يمكن تقييد الى غيره ولا التقييد لعدم محال في التقييد على المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر وروى في السبب بعد هذا قوله ان
 كان في حادثة واحدة وثلاثين لكان في حادثة اثنتين لا يحل المطلق على التقييد بالطريق الاول وتولد بعد ان يكونا حكمين احدهما
 يكون المطلق والتقييد وروا في مكين او بعد ان يكون التثبيت بالمطلق والتقييد وروا في مكين بشرط انما ان كانا في حكم واحد لا يتغير
 المحل وقد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادثة اثنتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثابته
 فيكون معنى هذا الكلام لا يحل المطلق على التقييد في حادثة اثنتين اصلا لاني مكين لاني حكم واحد ولا يحل التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في مكين
 فانما في حكم واحد في كل ذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي من توسعة الامر وتسهيله على التماسك كالتقييد في
 من التفتيش والتشديد عند اسكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة اثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتفتيش هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتناق الرقبة في كفارة القتل
 واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا في حكم حادثة وتسهيل مقصودا في حكم اخرى فكذلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الطعام
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والا وجه الى اثبات التقييد بالقياس انما بالاستلزام ابطال انفس المطلق والقياس المودى الى ابطال
 انفس باطل فانما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متناقضان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد
 في حادثة واحدة في حادثة واحدة تقييد التقييد في حادثة واحدة فلا يجوز حمل التقييد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التقييد لا على
 فلا ذلك حملنا الصيام المطلق عن التنازع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على التقييد قوله بن سعد ورضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متناظرة
 لان قرأتنا لما شتمت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يصح ان
 يجب متناظرا وغير متنازع في حادثة واحدة فوجب حمل المطلق على التقييد ضرورة ولولم يحل لزوم التقييد ان يجب عليه يوم ستة ايام فلا يشترط

فيه لوجبه بشرط الاطلاق من غير ان يرد الاستيفان فان قيل قد ذكر في كتابنا بالبسوط وغيره ان كفارة الظاهر لو كانت بالاطعام لم يلزم ان يجامعها قبل التكفير
 وذلك دليل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه لسوي الحكم فلما لم يشترط ذلك لم يفتى في الاطعام بل المعنى اخرو هو احتمال ان القيد من الاعاق او الاصلام
 قبل الاطعام فيقتل الكفارة اليه فلا بد من طبع التكفير بالاقتان والاصيام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد امي مثل
 دخول الاطلاق والقيد في الحكم وقوله في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنة ولا يحمل المطلق منهما على القيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
 او اداء من العبد الكافر امي بسببه بالنفس المطلق وهو قوله عليه السلام او اذن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم امي بسببه بالنفس المقيّد بالاسلام
 وهو قوله عليه السلام او اذن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على القيد لانه لا مفر منه امي لا مفر منه في الاسباب او غير ذلك
 يكون بشئ واحد اسباب تعدد شرعاً وجسداً للملك والموت فوجب الجمع بين الاثنين ولعل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادتين فان قيل انما يحمل المطلق على القيد بينهما ادى الى التناقض فيان يكره لغير من المطلق ان يملك له بعد المقتضى
 اسم العبد كما يستفاد وحكم العبد الكافر اذا كان كذلك لم يبق في ذكر القيد فائدة فلما ليس كذلك فان قيل يوردها المقيّد لعل به من حيث
 ان مطلق ولبعد روده لعل به من حيث انه مقيّد وفيه فائدة وهي ان يكون للنفس القيد ليل على ان فهو اولى بالبيعة وان شرعاً
 للشارع حيث بعد سببها بالنفس المطلق منها ثم بالنفس المقيّد تعدداً فاذا امكن لعل بها واحتمال الفائدة قائم لا يحمل الضمان لهما واحداً
 باكمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان منه الاطلاق لطلب فائدة القيد عند المكان الجمع وحمل سببه مفهوم
 الاطلاق ثابت بالنفس المطلق وسببه مفهوم القيد ثابت بالنفس المطلق والمقيد جميعاً وليس بمستبعد في الشرع اثبات شئ بالثنين ونصوص
 كالصلوة والزكاة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نعتي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على القيد فينقض
 انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لا يمكن لعل بها اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطاً على معنى انه ينعقد بانها
 وبيد لا ينعقد عند عدمها ويكون فائدة القيد الاستصحاب والفضل منه كان استحتمل احد من النكاح او لم
 من استحتمل فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا شهداءكم بالحق
 واشهدوا انما يثبت على القيد وهو قوله واشهدوا اذ هي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الناسق الثابت بقوله عز وجل
 ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى فتبينوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكوة ليس لطريق حمل النفس المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
 في خمس من الابل شاة على القيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل نفس نفى الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
 عليه السلام ليس في العوازل والحوامل ولا في البقر المشية صدقة وكذا اشتراط بليغ الهدى للبيعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل
 النفس المطلق عن البليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى على القيد وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد
 بالغ الكعبة بل لبيدة قوله تعالى ثم حملها الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى ويقبل الى مكان ولا مكان
 وجب النقل والاطعام اليه سوى الحرم قوله وهو غير سابق اذ يرجع شئ في هذا الكلام جواب سؤال يرد على سائر العاقلين بالشرط
 ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحل قبل رجوعه فان حل الامة لما علق بالشرط عدم الطول
 لا يكون ان يحل ذلك لعل لبيته ثابتاً قبل وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون شرطاً لغيره كما قلنا لا يفتى في سوادى المكان فقال هو
 لعل بالنفس والقيد لرادين في السبب عدم حمل احدهما على الآخر لغير سابق ان لفتى شئ بالشرط لما لم يوجب لفتى عند عدمه بازان يكون الحكم الواحد

قبل وجوده مطلقا بالشرط ومرتسلا أي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنايان وجود المعنى وجود الحكم مستغن ان ثبتت بالارسال والتعليق
 جميعا كالمكتسب ان ثبتت بالبيع والبيعة جميعا لكن قبل ثبوتها يحتمل ان ثبتت بالبيع والبيعة وغيرهما على سبيل البدل فكذا مطلق بالشرط قبل وجوده
 يجوز ان يكون مطلقا أي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرتسلا أي محتلا لا وجود قبل الشرط لسبب ان شرط الطلقات الثلث العنيفة بالشرط
 يستعمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتحيز وكذا المقتضى العلق وذلك لان العدم لا يصح قبل التعلق
 كان محتلا للوجود بالارسال والتعليق ولبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتلا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت
 هذا في الارسال والتعليق مثبت في المطلق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان ثبت بسبب متعدي كتحتمل ان ثبتت بسبب متعدي
 على سبيل البدل وان ائتمن ثبوتها جميعا فذلك حسب الجمع وكلمة الجرح كقولهم وثمما أي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه
 اخرو منها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا دروينا على سبب خاص كيرجى على عمومته عند ما تالفا لساوا كان السبب هو ال مسائل على
 التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثة ومعنى الرود على سبب محدد وروعه عند امر دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصه
 عليه وعدم تعدية عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير المسائل وصاحب الجاد فثبتهن اخر بدلالة اول قباس وقال مالك والشافعي جميعا ان
 يتخص بسببه وهو اختيار الزني والعقال والبي كبر الدقائق والبي ثور وذهب بعض العلماء عنهم ابو الفرج بن أصحاب الحنفية الى ان السبب
 ان كان سوال سائل تحقيق به وان كان وقوع حادثة لا يتحقق به وحج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم
 لانه لم يكن موجودا قبله لعل بملول بالعدمة فيختص به وبانه لو كان عام لم يكن في نقل السبب فائدة اول فائدة لالاقتصار على ما
 عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخر اجاب عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره بل ان نسبة العموم الى جميع المحذور
 والمخالفة تحتها متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤل وانما يكون مطابقا بالسواة واذا اخرجناه على العموم لم يمتطابقا
 بل لغير اعتبار الكلام واتج من فرق بين وروده بنا على وقوع حادثة وبين وروده بنا على سوال سائل بان الشارع اذا ائتمن البيان حكم
 في حادثة قبل ان يسأل عنه فانظر انه اراد مقتضى اللفظ اول ما يقع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء
 وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤل وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه فحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التسكك
 به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه فيجب اجراؤه على عمومته اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومته
 والمانع هو الثاني مبني انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او بالطلل
 الدليل النقص وهو خلاف الاصل لو يدان كرا اجماع الصحابة والابن على اجراؤه انفسهم الواردة مقتيدة باسباب على عمومته ان
 اية الظاهر نزلت في خولته امرأة اوس بن اعصابت واية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته لشريك ابن شعراء او
 في محريم العمالي واية القذف نزلت في قذف عائشة بخواية المسرقة في سرقة تروا صفوان او سرقة الحسن وقوله عليه السلام ايما
 اب وبن فقد طهر في شاة ميسرة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب ففرقنا ان العام لا يخص بسبب الورود وما قولهم السبب يشير
 للحكم نصار كما لعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان سبب النقل هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا
 وتقولكم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤل قلنا ان اردتم بالشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤل فهو مستقيم
 حادثة وشريعة اما حادثة فلان الجيب تدينه على قدر الجواب من غير الكار به وعليه واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

حمانی یمنیہ بقولہ عن احمد واما بھینیک یا موسیٰ زاموسی علی قدر الجواب فقال ہی عندهما التو کا وعلیہما مکاشفہ علی غنی ولی فیما
 مارب اخری والنبی علیہ السلام لما سئل عن التوضی بما اذا لم یقال هو الطهور ماء والحل مینۃ فاجاب وزاد وان ار وسم باشرط لهما
 الکشف عن السؤال و بیان حکمہ فلم یسلم عدم الطائفة لانه طالبت الجواب وزاد ولا یقال الا ولی ترک الزیادۃ فی الجواب
 رعایۃ لئلا یسبب بینہما لانا لفتول ان افادۃ الاحکام الشرعیۃ اولی من رعایۃ الاحکام اللغویۃ وقولہم لو کان عامجا تخصیص
 السبب بالاجتہاد قلنا انما لا یجوز لانه داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ بیان لہ لغو
 ام بیان لہ خاصۃ فانه لا یجوز ان یقال من شئ فیجیب عن غیرہ ولكن یجوز ان یجیب عنہ عن غیرہ وقولہم لو کان عامجا لم یکن منقۃ
 نقل السبب فائدۃ قلنا فائدۃ معرفۃ اسباب التبریل والعبرۃ فی بعض والتساع علم الشرعیۃ والایضا امتناع اخراج السبب بکلمۃ تخصیص
 بالاجتہاد وشم اشیخ رحمہ اللہ لما بین ان العام تخص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد به سبب اور ودام سبب الجواب ان
 المراد لو کان سبب الورد ومارید بہ السبب الخاص او العام ولا بد من التفصیل فذلک لیتبین محل النزاع شرع فی بیان التخصیص
 سواء کان سبب ورو واد سبب وجوب وسواء کان اللفظ عام او خاصا و بین ذلک فی اقسام اربعۃ فقال وعندنا انما یخص
 بالسبب ما لا یتصل بنفسہ وبہذا هو القسم الاول منها ای لا یتصل باقامۃ منی بدون ما تقدمہ من السبب لانه لما لم یتصل بنفسہ
 ای لم یفید ما لم یترتب بما قبلہ من السبب صار بعض الکلام من حمایۃ فلما لم یکن فصلہ للعلم بہ کقولہ نعم ولی فان کل واحد منهما
 لغیر مستقل بنفسہ وکل واحد من حروف التصدیق فلم یکن بد من لفظہ بما قبلہ ثم موجب انہ تصدیق بما قبلہ من کلام منفی او مثبت
 استقضا ما کان او خبرا کما اذا قیل لک تمام زید او اقام زید او لم یقیم زید قلنا نعم کان تصدیقا لما قبلہ وحقیقا لما بعد
 النمرۃ وموجب علی ایجاب ما بعد النفی استقضا ما کان او خبرا فاذا قیل لم یقیم زید او لم یصل زید یقتل علی کان معناه قد اقام
 فاذا قال الرجل لا ذرا لیس علیک الفادہ سم فقال بل یكون اقرارا لانه لما کان تصدیقا لما بعد النفی کان معناه لک علی
 الیف ودرسم لو قال نعم یعنی ان لا یكون اقرارا لانه فی الاستقضا تصدیق لما بعد النمرۃ فکان معناه لیس لک علی الفادہ
 ولما قالوا لو قیل فی جواب قولہ تعالیٰ الست بکم نعم مکان علی لکان کفر اذ لیس معناه جئیند لیس ربنا وہو کفر واولئک
 لکان لی علیک کذا فقال نعم یكون اقرارا لما ذکرنا ولو قال بل یعنی ان یكون اقرارا لانه لا یتصل بالانی النفی بحسب
 اللغۃ لکن بحسب العرف لا فرق بین نعم ولی فی جنس ہذہ المسائل و یكون اقرارا حتی الرنۃ القاضی المال فی المسلمین فی التوزیر
 تغلیبا للعرف علی اللغۃ الیہ اشیر فی الشفہ وکما فی شرح المقدمۃ لابن الحاجب قوله اخرج منجج الجواز و ہذا القسم الثانی من اقسام الکلام
 لما جعل جزاء ما تقدمہ کان المقدم سبب وجوبہ بتعلیق بہ لان احکامہ یعلق علیہ ضرورۃ لغیرہ لا ضرورۃ کقولہ المراد ہی
 ہی رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم سمی فانه لما خرج منجج الجواز للہو بدلالۃ الفاء لتعلق بہ ذالکان مستقلا بنفسہ فکان السہو
 سبب وجوبہ کما لزمنا لو جوب الحمد لہ فی قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاما جلدوا والمسرتۃ لقطع فی قولہ تعالیٰ والتسارق والتسارقت
 فاقطعوا ایدیہما ولو لم یعلق بہ لم یبق لذكر السہو ولا کلمۃ الفاء فائدۃ وکان معناه نسجد للہو حکما لہ وکذا قوله زانا ما عثر غیرہ ثم قوله
 اخرج منجج الجواب و ہذا القسم الثالث من اقسام الاربعۃ فان کلامہ المستقبل لما خرج منجج الجواب لما تقدمہ غیرا علی قدر
 تعلقہ بما سبق وصار ما ذکرہ فی السؤال کالفا و فی الجواب لانه بنا علیہ وکسہ یحیل الابد لا استقلالہ فاذا لزمنا لیسعدق دیانہ وقلنا

كما لم ير الى هذا بان قال له اخرتني معنى فقال والذ لا اتعدى اذ قال ان اتعدى فبعدى وانصرف الى ذلك العذ حتى لو تعدى في ذلك
 اليوم في منزله او تعدى معنى يوم اخر لم يحث خلافا لفرقة اخبر الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك العذ ان يتقيد
 به وليصير كانه قال ان تعدت العذ الذي دعوتني اليه فكذا او نها كما نشره بالدراسم نصير الى تعدد البديلة لانه الاحمال وكذا اذا قيل
 انك لتقتل الية في هذه الدار من جناية فقال ان اقتلت فبعدى حرثان يمينه مخفى بالاقتتال المذكور لان كلامه مخرج جوابا للكلام
 الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعه بان قال والذ لا اتعدى اليوم او
 قال ان تعدت اليوم فبعدى حرثا وقال في مسئلة الاختصال ان اقتلت الية او في هذه الدار فكذا فموس صور الخلف فعندهم
 يتقيد بالعذ المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تعدى اليوم في
 منزله او في موضع اخر او غش من غير الجناية بحيث لا نال وجعلنا متعلقا به كان فيه اعتبار الاحمال والفاء الزيادة ولو جعلنا مبتدئا
 كان على مسكة فكان اولى لان العمل بالكلام لا باسحاله لانه ظاهر واحمال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم واحمال
 دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخلف من جملة على الجواب
 باعتبار الاحمال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين التعلل لانه مع الزيادة يتحمل الجواب
 فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروع ان العموم
 في الاقسام الاربعه ثابت لان قوله نعم ولى عام لا يامر من حيث انه يصاحبه ابا لا نزل من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به
 وكذلك قوله لا يتحمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او للسوء فلا لعل السبب مخصص به وعموم
 اقسامه الاخرين ظاهرا لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فمعم ولكنه لا يتحمل
 عن تحمل وكلف وما ذكرناه او لا الظاهر وافق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمي العذ او الاغتسال وبين
 قوله كل امرأة لي نفي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تفيض بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطبق هذا
 مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبل التخصيص بالعرض
 وهو قسم اخر لنفي مقتضى القوم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما وراءها
 السبب خارج عنه فكان قسم اخر من النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيوزان ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وخبره
 بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارضاء ما وذلك يحصل بتطبيق غير الاستطابق فلا يثبت العموم بخلاف
 لغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمد القولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاء ما احتمل ان يكون اسما لها وزجرا لارادها
 عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال لبعض اهل النظر من لا ينف
 له ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجوب القرآن بينهما في الحكم فلان العامة وصوابه ان حرف الواو
 متى دخل بين الكلمتين كما ستبين فاجبة المعطوفة لتشارك المعطوف عليها في الحكم التعلق بها عند من حتى قالوا ان قران الجاهليتين في
 قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن ايسى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم وجمهور ان المعطوف
 اذا كان ناقضا لتشارك الجاهية المعطوف عليها في الجبر والحكم جميعا يسكون في ذلك بان الواو للعطف في اللفظ ولذا يسمى واو العطف

وهو جيب العطف لا يشترك ان يفتضى التبريد والانداد اذ كان المعطوف متصرفا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وهو فيجب القول بالشركة في الحكم
 اذ كانا كلاهما من تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله
 ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب التعليق بالطلاق والحرية جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فلذا في كلامهم
 صاحب الشرع وسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللفظ لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرع بحكمه لا يشترك فيه كلام
 اخر كقولك عبادي زيد وذهب عيسى لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة انما
 فانما لما اتفقت الال في خبر وجب عطفها على الكلمة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة حدثت في عطف الجملة الثانية على الاولى فلم
 ثبتت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة واسما وجبت اى ثبتت في الجملة الناقصة
 اى في عطفها على الكلمة لا تنفارها الى تامين وهو ان خبرها فاذم اى الكلام المعطوف بنفسه لجيب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
 الا فيها ليقتر اليه يعني بعد تامين الكلام بنفسه قد ثبتت الشركة اذ اتفقت الاقفا فثبت ان موجب الشركة هو الاقفا دون نفس العطف ولهذا
 اى ولان الشركة تثبت الاقفا فلما في المسئلة المذكورة ان اتفقت تعليل بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما ليقا ما لكنه تاجر
 تعليل لا عرف بدلالة اى ان خبره تعليل بالشرط لا التبريد ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والافرض وقد عطف على
 المعطوف بالشرط فثبتت الشركة للاقفا ليويد ما ذكرناه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
 بل يتبع لانه لو كان عمره تعليل لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان
 مراده التبريد بخلاف مسألنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني والظهير ما لو قال ان دخلت الدار فزني طالق ثلثا وعمره طالق فان طلاق
 عمره يتحقق بالشرط ايضا لان خبره تعليل الثلاث في حق زني طالع بالشرط ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى
 حر ولا يلزم عليه اذ قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان قلت فلما ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمين عند
 محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليل غير مقتصر الى الاول لاننا نقول لتعليل لو كان لتعليل البطل وهو مقتصر
 بشرط لا يوفق عليه كالتعليل بشبهة المدعى ونحوها وتعليل يحصل هو لتعليل بشرط يوفق عليه كالتعليل بدخول الدار ونحوه وغرض اللفظ
 ههنا ما ابلغا حيث اتمى الاستثناء بكلامه بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا لتعليل بقوله وعبدى حر في حق حمل السيد فيصرف الاستثناء
 الى اليمين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء بشبهة فلان بان قال ان شاء الله ان يصرف الى اليمين ايضا لانه يتضمن التعليل حتى يقتصر
 على الجلبس فالاول ناقص في معنى التعليل فلذلك يعرف اليها وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
 منقذ الى المعطوف عليه في جميع ما ذكرناه اى لعينه ومع الاقفا يكون صالحا للشركة فيها ليقتر اليه وليوجد ايضا من جهة التكلم بال
 على اعادة الشركة فيها ليقتر اليه فاذا قد شئ من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانها الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه
 طالق ثنتين لعدم الاقفا روي في قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة
 فان التكلم لو كان حريا لشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
 الاول في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
 قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس بين الجملة شرطا حتى لو قال تأمل زيد فطلق ودرجات العمل فلتكون لكم تعليلية

منه

في غاية الطول وفي عين الذباب جرم طوكان جالينوس باس في الطلب والنجمة في السراويل مسته والقرود شبيه بالادوي سمل على كمال السخافة او سخوفا
من السخافة ان القرآن في الظلم لوجب القرآن في الحكم لم يحصل التناصب قلنا نعم لان القرآن التناصب من محضات الكلام ولكننا نكره ثبوت
الحكم بقرانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وبذلك المفهوم فانما لا نكره ان من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مقتبعا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك العلم

فصل في حد الامر قبيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل لطريق العلوس حدوده عن موثقل المامور وودنه فانه التماس او دعاء
ليس بامر ويزعم على المراه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لاسيما امر اولى النكاح سادتنا لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لاسيما امر اولها انيس قبله الى الحق وسوا ذلك لا يثبت بطلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة فعل انما هو من محض الاداء
بقوله اعلى سبيل الاستعلاء من التماس الدعاء بقوله بصيغة فعل عن الطلب لقبوله او جبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب اول الوجوب وبقوله لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واريد بالاقضاء بالقيام بنفس
من الطلب لان الامر بحقيقة هو ذلك الاقتضاء او الصيغة بحيث به مجاز الالتماس عليه واقتضه بقوله فعل غير كلف عن النبي وبقوله على جهة
الاستعلاء عن التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معني قائم في نفس المتكلم والامر ونهي كلام فيكون قولنا فعل اولاً
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الاقضاء واسما ليعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا اي التماس
العشرين ومن الاولى للتبصير والثانية والثالثة للبيان وتخييل ان يكونا للتبصير ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخرها قائمة الدليل على
ان الامر من قبيل التماس لا يقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعي وليلا عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه ظاهر
نفسه كانه قال هو خاص لانه خاص فساو ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرع بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان التماس نوع
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا حكم له بان الامر من هذا النوع فالجواب عن هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي ضعفته كيت وكيت ثم يقال لفرعون معين هو رجل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وعلما ان اللفظ قد يكون مختصا بالنعني ولا يكون المعني مختصا به كالالفاظ المتداولة مثل اسد وليث
وقد يكون على العكس كالاصلاح المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فاشيع لقوله
لفظ خاص وضع المعني خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نكس من الوقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب الابادة والتنديب بالاشتراك اللفظي وقوله وضع المعني خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان معنى
الامر والندب كانت متحدة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منها ليعتقد من غير ان هو الفعل ويسمى الفعل امر كما سميت الصيغة
بشيء قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم وجوبه كالامر والامور والحاصل انهم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب بالاستفاد والامن اللعوان
المخصوصة ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
بينهما وعندنا الامر على الحقيقة فالاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة اسئلة انه اذا قلنا لينا من
افعاله التي ليست بسبب مثل الغزوات والاطيع مثل الاكل والشرب ولا هي من جهة الصفة مثل وجوب الضحى والسواك والتجود وتزويج الزيادة على

الاول والبيان الجمل مثل قوله السارق من الكسح فانه بيان لقوله تعالى فانتظروا ايديهما وتمييزا للمرتدين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بالحق وهو
وايدىكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يستعان لقول امر النبي عليه السلام كذا فكذا في احدى الروايتين عنه داني العباس بن مشريح
والى سعيد الاصطخري داني عبيد بن هبيرة وادى عبيد بن خراش من صحابى الشافعى يجب علينا الاتباع فيه يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعندها
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفرق الاول في ذلك بان الله تعالى سمي الفعل امراني قوله عز اسمه وما امرت
برشيدي اى فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا بالقول قوله بل قلالة والمرسم شورى مبني على فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر
يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا العجبين من امر الله اى صنعوا الاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو مخرج على الحقيقة موجب باختلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجباً كالصنعة وبان النبي عليه السلام مشغل عن اربع صلوات يوم المحدث نقضها مرة قال صلوا كما رايتوني اصلا وقال ايضا في حجة
الوداع فذروا ما في مناسككم فانى امره مقبوض فعمل التالفة لازمة ثبت بالتفصيل ان فعله موجب كما ثبت بالتفصيل وهو قوله تعالى الطيعوا الله
وطيعوا الرسول ان قوله موجب وجميع المحمديين في نفس الاشتراك بان الامر لو كان مشتركاً بين القول المخصوص والفعل لما سبق اعداها الى انهم دون الاخر
لان تناول المشترك للعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره فدعا للاشتراك في ضرورة الامر
نفي الامر عن القول المخصوص ولعل فنيه من الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم لشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا انكلم بعبارة الامر وحده لنفي
من علامات التجاز كما ان عدم صحة من امارات الحقيقة وبخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق الجواز بل انما
لاسم السبب على السبب اذا امر بسبب جوب الفعل وما ذكره من استهانة معارض بالكاره عليه السلام على ايجابه عين ما نقوه في صوم الوصول
بقوله واكرم مثلي طينسي ربي وسقيني وفي خلق النعال في الصلوة بقوله ااكم خلقكم لعلكم المحديث ولو كان فعلة موجبا كالامر له كين لا الكاره
عليه السلام بمعنى كما لو كان امرهم واتشكروا به قال الغزالي انهم لم يعبه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصير مخالفتهم في
البعض دليلا والتالفة استأجبت فيما ذكره وبلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المأمور به في جميع افعاله اذا الامر امتثالا ولا الجمع ولو كان
الفعل نفسه موجبا لما اجمعت الى قوله صلوا كما رايتوني اصلا بعد قوله تعالى الطيعوا الله والطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله انقلوا كذا الى شيء اخر
يوجب الامتنال به قوله وموجباً عند الجمهور الا لزام الابدالي يحتمل ان يكون الاستثناء مستلزما وان يكون منتظما يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر لزام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس يختلف فيبطل هو لزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لزام الامر المقترن بالامتنال المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه يخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق متناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر الجوز عن القرائن الا لزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه لزام الامر بالاتفاق او لعدم الالزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دافعا في الصدر على هذا الوجه ويكون لا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى فمبى الصلوة
والركعة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كذا باسوة وقوله جل ذكره والذين يلينون الذنوب والذين لا يملكون الاية وما
ورد من التكليف بالصلوة في مال شدة الخوف والضرر ما روى من التجديدات في ترك الصلاة والركعة وملت على انها لا وجوب ومثال الامر المقترن
به دليل عدم الوجوب الامر بالامتنال الجوز او بالجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجماع لعلها مجمعة الى انهم الى غروب الشمس
ولت على ان ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطيا والعدم التحليل لما سببته واعلم ان صيغة الامر استلزامت لوجوبه للوجوب كقوله تعالى اميتوم الصلوة

[illegible]

والثانيون قالوا لا يجوز ان يكون سوجباً لآبائهم لان الامر للطلب القل ولا بد فيه من ان يكون جانباً لآبائهم لا يفعل ما يحيا على جانب الترك
وليس في الاباية ذلك لان كلنا فيها سواء ولما لم يكن بينهما التفرع والاعتبار ذلك الا بالوجوب والندب حيث انهما يقتضيان ما يقتضيان
ان معنى الطلب يقتضي فلا تفتي في التبعات فائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لا تقتضيه كون الفعل احسن من الترك وتعلق
الامر به وتسكاً له بما هو القائلون بان حقيقته في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فيقولون لا يلزم انما هو انما هو التسديد او امره
والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لله وروى في بعض النسخ على النسخة لا في بعض الاستقحام اتفاقاً وهو دليل الوجوب والامانة
الندب تعالى على الترك وكان لا يلزم ان يقول انك ما الذي يقتضي السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون قوم على نكاح الامر به
بدليل الوجوب وقوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا انما نهيكم عن الفواحش انهيكم عن الفواحش انهيكم عن الفواحش انهيكم عن الفواحش انهيكم عن الفواحش
والتفريق بين الامر به وترك ما امر به لآبائهم من جهة اللغة بعد الموانع وموانع الاثبات بما امر به فيكون من جهة ترك ذلك ولو لم يكن من جهة
امرهم اما مطلقاً لما لم يقتضي الوجوب به واذ كان من جهة الامر به وهي ترك الامر به مطلقاً كما كان الاثبات بالامر به واجبا ضرورياً واذ
كان الاثبات بما امر به المسمى واجبا يكون الاثبات بما امره الله تعالى كذلك بالطلب الاولي ولا يقال لو كانت لغة ترك
الامر به لكانت لغة الفاعل في ترك الفعل بالامر به لاننا نقول الامر بالانفصال فيمن جازا الترك لانه عرف بالقرائن
ان سناه الاولي لكم ان تفعلوا كذا ويحذر لكم ان لا تفعلوا فلا يقتضي اللغة بغير الامر المطلق تعالى عن القرينة لانه لا يبي عن
جواز الترك بل يدل على الاثبات بالامر به لان مقتضى اللغة تبركه واما الاجماع فلان الامنة في كل عصر لم تنزل كانوا ايرجوا
في الايجاب والعبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطابق الآية في البرورة من القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر على وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى فاتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام ستوا بهم سنة اهل الكتاب غير نكاحي نسائهم فليصلها اذا
ذكرنا غلبت سبباً فقلنا ونحو ما على الوجوب من غير توقف وما كانوا ايرجوا الى غير الوجوب بالامر بالعباد والشرع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير تمييز بين اجماعهم على انه لا وجوب كما في العمل بالخيار بينهما واما من جهة اللغة فلان السبب اذا قل العبد خط هذا الثوب
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بغيره وتبطل المعقاب وكوته عاصيا واولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه انه لا يلزم لغة
لو كان الامر به بمعنى لانه لا يلزم لغة وانما لا يلزم شرعا وهو غير مفيد سلما لا يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها
وراء ما حمل كما سبب على ظاهره وما ذكرنا ولون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجهه والكامل من الطلب بالاكبر فيه تعصب الترك فذلك في الوجوب دون الندب له
والامر قبل الخطر والعبد سواء هب جهود الامور الى ان سوجب الامر المطلق قبل الخطر ولعبه سواء فسر قال بان وجوب التوقف والندب بالاباية قبل
الخطر كذا يقول امده ومن قال بان سوجب الوجوب قبل الخطر فاعلم ان وجوب الوجوب بعد الخطر ايضا ذهب لغة من اصحاب الشافعي الى ان وجوبه قبل الخطر
الوجوب بعد الخطر الاباية ومعية ذلك للمفسر قول الشافعي في كلامه ان كذا ذكره صاحب القواعد ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اضطرار وخطره على الحياة او الشطر او البعد من ضمت فالامر الوارد بعد ذلك اعلى الخطر يعني الاباية عند جهود اهل العلم كقوله تعالى واذا حلت لكم
لان السبب لان الملاحقة ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاسطوا واعلم بان سبب التجرع قد قطع وعاد الامر الى اهله والكان الخطر واولا
استدأه على عارضة ولا يختل بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المتعلق فيه من قال بانه مفيد الاباية بان هذا النوع من الامر

[illegible]

فيه لان النسخ يؤدى الى البداء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا فيسجد في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل كما انها فاسدة كقولهم
 انشأني بما ذكرنا ان الامر من غير طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت بمصدره كونه لانه لا دلالة في حقيقة الامر على الالف واللام ولما جعل الالف في الفعل
 كمرات لان دلالة الفعل على التكرار والتكرار في الاشياء يقتضيه ولكن ما يقتضيه العموم دليل التكرار بما لا يلائم اسم جنس وهو يقتضيه لزوم
 التكرار الى قوله تعالى لا تيمموا اليوم فخورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا فانه تعالى وصف الثور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لم يصح وصف الثور بواحد
 او كونه في الفرق بين الامر والشي لان المصدر في الشيء مكررة في موضع الشيء فم ضرورة فاما ما هنا فهي في موضع الاشياء فيقتضيه الالف اتمام دليل على
 تمامه فاما صحة النسخ والاستثناء فعلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه لا يرد به العموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايته اليوم الا زيدا دليل
 على ان المستثنى من الانسان استدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فكل عام يرسل الله الملائكة لتفحص
 حتى يبالوا ثلثا فقال له اوقات لم يوجب لها استتطعم فسمواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل على ان الامر
 يحتمل التكرار ويسكت الفرق الثاني بالخصوص الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعاينة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذالك الشمس ان كنتم
 جنبا فامسوا وادعوا ومن لم يأتكم منكم فانه تكرر رتبة الشرط والوصاف لعلها بان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
 وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لا يتفاد الشرط بانتهاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا يتغير
 بانتهاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بانتهاء العلة المتعلق بالشرط وجب قول العامة ما قال الفرق الاول وانما في
 ان حقيقة الامر تقتصر معناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة فرد سوا قدر معروفا كما قال الفرق الاول او ينكر
 كما قال الفرق الثاني فاما كمال العدد وان بين الفرد والعدد فانيا اذا الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما ترك فيه من الافراد والتركيب وعددهما ثمانية
 كما وكما لا يحتمل العدد حتى الفرد مع ان الفرد موجود وفي العدد لا يحتمل الفرد حتى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
 لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالمضرب لا يدل على خمس ضربات وعشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي يتوهم
 واحدا لان العدد الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاواني المتين الفردية تحتمل كذا باعتبارها الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقع
 كونه ذا اجزائي الخارج في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني والتعدد فيه فلا كان فردا من حيث المعنى صرح ان يكون محتمل اللفظ فاما
 ايمان الكل والافعال فليس الفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يميل فيه اليه لانه لا يقتضيه محتمل اللفظ لا لاشياء ما لا يستعمله في تعيين بها
 فذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بتجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة تقتصر معناها من طلب الفعل فيوجد هذا انه
 يوجب التكرار ويحتمل كما في اليه يوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وايضا لان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة
 طلق نفسك ان يقع على الواحدة ان لم يوثقها او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فغلى بالنوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان
 واحدا من حيث الجنس ولما لم يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصالح محتمل
 ثمان المقت لنفسها ثلثا وتعين جميعا وان ملقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التلها
 ملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا على التفاريت كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو الميزان في شيا والنوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
 او ثنتين فينبغي ان يقتصر على النوى عند علمه لانه وان اوجب التكرار عند سم قد يتبعه دليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على
 الواحدة اذا لم يوثق شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على النوى فانه لا يقتضيه ثنتين فيلغى لا يصح ولا يوجب

في تفسير وجوب الكلام لانه ما نوى به العدد والكلام لا يتعدله بعد فلهذا هو انية كما اذا قيل استغنى و نوى به الطلاق الا ان يكون المرأة امه
 بن تريحه انه ليس تحتية فحينئذ تقع نية التيقن لا باعتبار انه قد كان باعتبار ان ذلك ابى التيقن جنس طلاقا اى كل جنس طلاق لانه
 اذا نوى الطلاق في حقها على النيتين فصار التيقن في حقها من طرفي الجنس واحدا كما ثبت في حق المرأة فيصير محصل اللفظ ايضا لا يصحركم لصحة
 النسخ والاستثناء لانه لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان له اوجه التكرار لانه يودي الى البعد ووجه الاستثناء الا لا يدل على
 احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والى ذلك انما هو محتمل وهو لكل او المحتمل به على وجه الزيادة وليس بمحملة لغة كما لم يشر
 به فكان قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الا سبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث غير صم العينا
 لانه لما اشر للشروط والالوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقين التكرار فقولاه بضره قاسما وان كان قاسما لا يقتضيه القياس لا يزيده الا
 اختصاص الضرب بالذي يقتضيه بحالة العتيا وهو كقولك لو كيد طلق زوجه ان وضعت الدار ولعبده اشترى الخمران وتعد به السوق وقوله القاضي الجليل
 وجدنا ما لا نرى ان اخبر عندك فانه لا يقتضي التكرار فيكون الدخول والخصومة بالاجماع وكذلك امر الشرع وكان قول الشارع من شربتم من المشربة
 واذا زالت اشترى فصل قوله الرجل لم يجرع من شربة منكم اشترى فلتطاش لفظ ما اوزن زالت حاشية شمس فلتطاش نفسها اذ تكرار في اوامر الشرع فليس من جوده
 اللفظ بل دليل شرعي في كل شرط فقد كمال الشكالي ولقد على الناس من البيت من تطاع اليبسبلا ولا يكره الوجوب بذكر الاستطاعة فان احال ذلك على
 الدليل اخذنا ما كرر العينا على الدليل كيف بين كان جنبا فليس عليه ان يطهر وان لم يدر بالصلوة فلو تكرر مطلقا لكن اتى فيه بوجوب الصلوة والدليل كذا ذكره الفرائي
 واعتبارهم الشرط بالعدة ضيف لان العدة موجبة للحكم والوجوب لا ينافي من الوجوب فانه الشرط فليس بموجب لانه لا يوجد الشرط بدون الشرط
 والمشروط به وان الشرط عندنا واما سوال الاقبح فمكرر من بار على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راسي سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة كعلقها
 بالادوات ولصوم بالشهر والزكوة بالاسوال النامية وقد راسي كجمل متعلها بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح او اوده قبله وبالبيت الذي
 هو غير متكرر فاشبهه عليه فقال لدفع هذا الاشتباه لا لا احتمال الامر للتكرار لغة وصحى وقوله عليه السلام لو قلت لغرم لوجبت لو قلت لغرم
 في كل عام لوجبت فلهذا لا يجوز في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه ما عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخرنا لا فخر
 في منقح القويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدة الفطر والعشر والكفارات وتضا الصوم ورضان والنذر المطلق
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اذ الامور به فيه بوقت محدد وعلى وجه لغت الاعاد
 بفواته كالامر بالزكوة وصدة الفطر والعشر والكفارات وتضا رمضان والنذر والطلاق انه الفور ام على التراخي فذهب كثير اصحابنا
 واصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين الى انه على التراخي والى اية اشارة لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا بجمهم الى ان
 الاخرى وبعض اصحابنا الى انهم اليك المعنى في الوجوه الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام لم يرد القول بالفور لا
 لما لا معنى تركنا على الفور اية يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان بمعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تأخير عنه لانه
 يجب تأخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غفلت فاستعمل في وقت ثم
 سميت به الحالة التي لا يريث فيها ولا يثبت ففعل جاء فان من نوره اى من ساعته تمسك لتمامه بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض منه بالاتفاق فتأخيره عنه نقص لوجبه اذ الوجوب لا يسقط ترك
 ولا شك ان تأخير ترك الفعل في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وان الوقت ثبتت به

لا تثبت ضرورة إمكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاتباع لثابت غير وادان الثابت بالضرورة فيقدر بقدر ما بان التامير
 تفويت لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الثمن من الاداء على وجه يكون معارضا للتيسير فيكون
 متأخرا من اول اوقات الامكان فتوفيا ولهذا المستحسن في ذلك اذا جاز عن الاداء وان اشترى بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل والتميز
 وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحيال فكذا الثاني والتميز بالامر بالنسي فالانتهاء بالنسي ثبت على الفور فكذا الالتزام الوجوب بالامر مطلقا
 بالترخي بان صيغة الامر واضحة في الغالب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر اصناف الموضوعات
 للاستشياء وبهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله وليفعل لزمان قريب او بعيد وتقدم
 او متاخر كما لا يجوز تقييد الماضي بالمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر بالزمان في التقييد في المطلق بخيرى مجرى النسخ ولهذا لم يقيّد
 بمكان وكون مكان يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة بطلب الفعل والفور والترخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
 حصول الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول واحد استوت الا انه كلما صار
 كما لو قيل ان فعل في اى زمان شئت فيشغل تخصيصه بوقت بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب بطلان الاية بقاء دون آلة
 وتخصيص دون نقص ان كان ذلك من ضروراتها فكذا الزمان ثبت ان الامر بعبثته لا يفيد الفور وكذا انجك وهو الوجوب لان الفعل
 يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيؤخر له التأخير بالم غيب على فله فواء ان لم يفعل فيكون هذا الامر
 مقتضيا لطلب الفعل في مده عمر لشرطان بخلي زمان العمر من حيث ثبت الامر بعد رجف التوت لا بوصف التيسير والتكليف على هذا الوجه
 جائزا اعتقادا وشرعا ما اعتقادا فلا نكوت قال لنبأ ما فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرطان لا تخلى هذه التدوين
 الواجب مع ولم تسنكروا ما شرعنا لان العفو من في الازمنة العلوية وقضاء الواجبات في العمر بهذه الثابتة ولهذا يكون هوذا
 في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما شوربه على الوجه الذي امر به ثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فظهر
 القول به واما ما ذكره ان في التأخير لفض الوجوب فذلك حكم الواجب الفعلي فاما الموضع فيجوز تأخير الى وقت مثله لشرطان لا تخلى الوقت
 ولو ادى على حصي وان لم يلائم من التأخير لفض الوجوب وليس في مجزى التأخير تفويت لانه يمكن من الاداء في جزئيه ركه بعد النجزة والاول
 حسب يمكن في الجزاء الاول وسوت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيؤخر له التأخير الى ان يليب على فله بامارة انه اذا اخر لفوت
 المارة وره والظن من امارته دليل من دلائل الشرع كالا جهاد في الاحكام فيجوز زيار الحكم عليه اعتقاده الوجوب فيعرق جميع العمر ومن
 ضرورة تخيل الوجوب وكذا الالتزام في انهي فاما اول الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انما نقول
 يجب اعتقاده وجوبه على التوسع كما لا يتم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يقتضيه من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما به
 من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اشيع ذكر الكفارات كلها والنذور والطاعة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
 التقويم واحصول الفقه الشمس لائمة اقدم لتبين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات
 وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في الازمان الموقته لانها مقصورة بوقت محدد وتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام تقدر
 الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضا بما فاته من الصوم وكل الواجبين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما علق ادائه
 بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء النوع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسما او غريبا ولا يعرف

لوسعها وتضيقة فيكون مجموعها في الاقسام المذكورة في جعل الوقت في المردى وشرطه لا اذ ان قيل لست بها والشرطية من الظرفية لان الظرف
سمان والحوال شرط على المعروف فاما فائدة قوله شرطه لا اذ قلنا المراد من المردى الركعات التي يحصل في الوقت من الادا اخر اجابا من عدم
الى الوجود فكانا في غير ما اعتبره هذا الركوة فان ادا او تسلم الدرهم مثلا الى الفقير والمردى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده وان كان
كذلك لا يستفاد من ظرفية المردى شرطية الادا او لا يلزم من كون الشيء شرطية ان يكون شرطية غيره على انما تسلم ان يلزم من كون
الشيء معين في الشيء ان يكون شرطية لوجوده كالموافق لظرفه لما فيه وليس شرطية لانه لا يوجد في هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة
التي بيان ما من به الاشتراك والاستيلاء لوقت الصلوة وهو يوم فاستدركه وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا وشرطية في كون كل واحد
منها شرطية الادا او سببا للوجوب فيكون في قوله وشرطه لا اذ فائدة عظيمة قوله لا يردى اي وقت الصلوة لفعل من ادا لها في
اذا اكتفى في الادا على القدر الغرض لفعل الوقت من الادا ولو احوال ركعتا منه مضى الوقت قبل تمام الادا وكذا يجوز الادا في ابي حنيفة
شأن من اجزا الوقت ولو كان معيارا لم يثبت ان ظرفا لنفسه لظرفه هنا ان يكون لفعل ما تعارفه ولا يكون مقيدا بغيره
المعيار ان يكون لفعل المأمور به واقعا فيه وبمقدار فيه او لا يمتنع بطول الوقت فهو كالكيل في الكميات ووقت الصلوة من قبل الاول
دون الثاني والادا لفعل لغوا لانه كان شرطية لان فعل الصلوة لا يختلف بالاثبات بين في الوقت وخارج الوقت صبرة ومعنى فاعلم ان التقا
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر تقنا فكان الوقت شرطية الادا والادا اي المردى يختلف باختلاف مقتضى الوقت
فان الادا في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي نقص ناقصا ان وجوب جميع شرائطه لا يتغير بغير الوقت ملائمة كون الوقت سببا لبيع لما كان
سببا للملك تغير الملك تبعه فيكون لو كان البيع حينها لان الملك جميعا ولو كان البيع ناسدا كان الملك ناسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبتت الشفعة
وغيرها على ما عرف في فروع النكاح والاقبال يجوز ان يكون انقضاء صفته الادا باختلاف مقتضى الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في
صوم يوم الخميس والوقت ليس لسبب الادا بل لسبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لان القول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يفرع عليه لعل في وقت من اختلاف الادا اختلاف الواجب الزمته فانه يجب كمالا وانما تصح كمال الوقت
ونقصانه ووجوب الادا او النكاح بالخطاب ولكنه ليس بالتسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الزمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله وليس في التعجيل قبل ابي كميل الادا او قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت والاقبال لا يصح هذا
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كما لعل في الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد بقرينة ترجح احد
الجابحين وقد وجد بينهما دليل على ان الفناء لعدم السبب هو تغير الادا بتغير الوقت اذا الشرط لا يختلف باختلاف مقتضى الشرطية
ان الفناء لعدم السبب لا لعدم الشرط فليعلم على السببية فان قيل للبدن مناسبات بين الاسباب سببها كما للناسية بين العقوبات والنجاة
والناسية بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب يتناولها على العباد
فيها وذلك لعل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوفا لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انهم اسبابا
عبادات التي هي شكر النعم شرا او قيمت مقام نعم كذا ذكره ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع هو وقت الصلوة انه الغير لكان لما جعل الوقت ظرفا
للمردى وسببا للوجوب لم يستقر ان يكون كل الوقت سببا لاني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا في رعايته بين المعنيين لما كان ذلك اعمى جعل كل الوقت سببا
يوجب باسباب المعنيين فانه لو لم يكن في سببية غير منه ما في الادا او في الوقت لانه لا اعتبار بالسبب بل بالناسية فلا يحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الادا

بل وفيه الجلال في النظرية والشروطية المقصود ما قبله تعالى ان لا يكون كماله على المؤمنين كما هو قوتها واورق في معنى النظرية وادريتها العباد في الوقت
 فيزعم منه تقديم الحكم على سببية فيتمتع به المالة العقل فاذا لم يمكن ان يميل كل الوقت سببا في رياءه معنى النظرية ليس من اعتبار في سببية واجب ان
 يجعل البعض سببا في ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يميل في نطاق الوقت سببا في الحلق متعارف لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يقع بكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وتبين ان ذلك لا يجوز فنثبت انه لا يفيده من
 تقييده البعض لانه لا يمكن تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل السبب في
 الذي لا يخفى من الوقت سببا لما سنده واهموا السابق به اولى لعدم ما يراه فان اتصل بالاداء فترت سببية مديح والاعتقاد اذا المقصود
 من انفس الوجوب يحصل الاداء في النظر الى الظاهر والكلان المقصود والاصل في التبعلا والاداء ان لم يتصل به الاداء فقلت سببية الى الجزاء الذي يليه اي
 في الجزاء الاول وتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لا يتصل بقوله لا يجوز الذي يتصل به الاداء اي لا يجب لعل سببية من الكل الى ما ذكره
 للضرورة التي ذكرناها وليس لعل الكل جزاء مقدر اي قد اجتمع فيمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل الربع وخمس والعشر ونحو ذلك من الدليل عليه و
 فساد الترتيب بما يجب وجب الاتصاف على الاداء في الجزاء الذي لا يخفى اذ هو مطلق لكل حال ولا دليل على انما يفتقر سببية واما هذا الذي
 بعد ما مضى خبر من الوقت جازما ولما وجب الاتصاف على الاداء في كان الجزاء اتصل بالاداء اولى بالسببية من غير لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
 اتصال السبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزاء الاول كانت سببية متفرقة حاية لا يتصل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو القاسم الصلوة يجب
 على السبب بالجزاء الفاعل من الوقت بالفاعلة لا لوجوب الجزاء الفاعلة ليعبر في القوة للصلوة بمعنى ذلك الجزاء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب
 قوله ولم يميز في قوله اي لا يفرق بين سببية على ما سبق قبل الاداء وجب ما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتدار سببية على الجزاء لتصل
 بالاداء وتعلم ان الجزاء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما قدم من الاجزاء على الاداء سببا في حصول المقصود وهو تقدم السبب مع صفته الاتصال بالسبب
 اتصال الجزاء بتقريب سببية على الجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي لا يفرق بين سببية على الجزاء الاول والجزء الثاني من الفعل هو الجزاء الاول
 لا يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان كل سبب في الجزاء والاداء في سبب فاشياء سببية لما وراء الكل والاداء فيكون اثباتا لا دليل وقيل معناه ان
 الجزاء لتصل بالاداء لا سببا في نفسه لم يفرق بين سببية على الجزاء الاول والثاني والجزء الثاني لان ذلك يورث في التخلي عن الفعل وهو الجزاء الثاني بالاداء
 بلا دليل وذلك لا يجوز كسب سببية التي في الصلوة فان فرقنا مستقبله من وراءه فخر في ذلك الاقرب من شيء الى الاصل لا يجوز في نفسه صلوة لانه مستعمل
 بها لا اعني فكذلك فترت هذا وجب حسن في سببية قوله ولم يفرق بين سببية على الجزاء الاول والثاني لان ذلك يورث في التخلي عن الفعل لا لرافعة ولو كان المعنى ما ذكره وجب ان
 يقال يورث في التخلي عن الفعل في الجيد بلا دليل بل لا دليل اخر من انتقال سببية من الجزاء الاخير الى الكل ان لم يوجب الاداء في الوقت لانه
 وان كان تخليا عن الفعل الى التفسير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لولا يتصل من الجزاء الاول فاما ان ينضم اليه الجزاء المتقدم
 على الاداء اجم لان لم تقسم اليه في جميع المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والفعل المقصود به وانه فاسد ان
 نعمت اليه ليزم في التخلي عن الفعل بلا دليل وهو فاسد في تعيين الانتقال وقد استدلوا على ان السبب لانه انما يجمع فان الالهية لوجوبه في السبب
 الوقت بان اسلم الكفا في قوله اي انفس وانما نحن لعل في القضاء والجزاء الاول انتمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو بدلت سببية
 على الجزاء الاول وانما يتصل جزاء الجزاء لما يجب ان يفرق بين سببية على الجزاء الاول والثاني لان ذلك يورث في التخلي عن الفعل وهو الجزاء الثاني بالاداء
 واجبا ما لولا الاتصال لم يتصل كما اذا تفرقت عن السبب في هذه الحالة فترت في القول بالانتقال قوله ثم لا يتصل سببية

أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء فيقتل من الثاني إلى الثالث والرابع إلى الخامس
 الوقت بحيث لا يسبق فيه الأداء المفروض من مدد فرجه عند البدء إلى آخره من أجزاء الوقت عندنا وأعلم أن خيارنا في الأداء
 ثابت إلى أن تعيين الوقت بحيث لا يسبق فيه الآخر من الوقت بالإنهاء حتى لو أخر عنه أو أخر فاما الانتقال السببية فكذلك ثبتت
 إلى أن تعيين الوقت أيضا عند فرجه عندئذ لا يبقى على ثبوت اختياره عند ذلك وعندنا الانتقال ثابت إلى آخر
 جزء من الوقت لما ذكرنا أن كل جزء صالح للسببية في المدد ولا يباين الموجود وإنما لا يسجد لكثيرا لكيلا يفتقر شرط الأداء وجوب الوقت
 قوله فتيقن السببية فيه ليعمل نتيجة لقول دفعه لقول أصحابنا أيضا فسد لما لم يبق اختيارنا التام فيلزم أن الانتقال في الوقت تعيين
 فيه أي في وقت التعيين للجزء من المدد في الأداء الذي لم يبق بعد هذا الجزء من انتقال السببية إليه فأنها لو انتقلت إلى بعده
 والواجب لا يسبق فيه لأدنى إلى تكليف ليس في الوقت فيعتبر ما لا شيء حال المكلف في الإسلام والباورق والعقل وكسبها
 عند ذلك كجزء من أسلم كما في أوله العبيد ووافق الميزان أو لم يبق اختياره عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وإن كان
 به العوارض بعد هذه الجزاء لا يلزمه الصلوة عنده وإن كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية إلى آخره من
 أجزاء الوقت الصلواتية كل جزء والسببية تعيينت السببية في آخر الوقت للجزء الذي في الشروع في الأداء يعني تعيينت السببية
 للجزء الذي يتصل به الأداء فأنها لم يبق بعد ذلك كجزء من انتقال السببية إليه فيعتبر حال المكلف في مدد العوارض
 المذكورة ودولها عند ذلك كجزء من انتقال السببية إليه فأنها لم يبق بعد ذلك كجزء من انتقال السببية إليه فأنها لم يبق بعد ذلك كجزء من انتقال السببية إليه
 عليه الصلوة وإن فات واحد من هذه الأوصاف في ذلك الجزء لم يجب ذلك وإن كان متينا في ذلك الجزء وجب عليه
 صلوة فأنه كان ساقرا في سائر الأجزاء وإن سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة أسعد وإن كان متينا في الأجزاء المتقدمة وتعتبر حصة
 ذلك الجزء من في الصحة والفساد أيضا فأن كان ذلك الجزء صحيحا أي لم يفسد بالركاهاية ولم ينسب إلى الشيطان كما في الفجر أي في وقت الفجر وجب عليه
 به كالأجزاء المتقدمة أي في وقت طلوع الشمس في ظل الفجر بطل الغرض عندنا خلافا للثالثين رعايته في ذلك الجزء والجزء من قدره
 سببية عليه وهو كجزء من الذي قبل طلوع الشمس سبب فيثبت به الواجب كالأجزاء التي في الذمة فلا يتأدى بصفته لفقان كما
 لصوم المندرج لطلق لا يتأدى في أيام الحج والتشريف وكالسجدة إذا قرأها نازلا فركب وسجد بها لا يتأدى به لا يشترط
 كاملة فلا يتأدى في ناقصة ولا يقال لكامل قد يتأدى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة أو كلها ولكنه أتى بأصل الأركان
 خرج به عن العبادة وإن تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو وإن كان الترك بالسهو لا نقول إنما لم يمنع ذلك النقصان
 من التمسك من العبادة لأنه ليس يلزم إلى النفس لما موربه فأنه أمر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد أتى بها أمر بالانتهاء
 أنه لم يعمل بما ثبت بأخبار الأما والحق لا يزاو بها على الكتاب فكأن به نقصان في الأداء فيجب بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
 الوقت فراجع إلى النفس لما موربه فأنه أمر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى أتم الصلوة لدلوك الشمس لاية وقوله فذكره
 أن الصلوة كانت على المؤمنين كما يأمرونهم أي فرضنا موثقا فإذا أدى الصلوة في الأوقات المذكورة فقد أتم النقصان
 في نفس الأمر به لأن هذا الوقت النقص ما أمرا بالأداء فيه فلا يخرج به عن العبادة فأن قيل ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
 من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح وذكر ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر رواه أبو هريرة وفي

رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا اذركم سجدة من صلوة النضر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوة واذا اذركم احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوة قلنا ما وياها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد ما كان قيل نية عليه السلام من الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نية عن التطوع خاصة كالنية من الصلوة بعد الغروب فظهر فلما يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من غير الفرض والنوازل فان تضار الوضوء فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الغداة ليلية التعليل استخلفه قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابى يوسف رحمه الله ان الغداة لا يفيد بطلان الشمس ولكنه يصير نية اذا ارتفعت الشمس اتم صلوة وكانه تجس هذا ليكون مودا بعض الصلوة في الوقت ولما فسد ما كان مودا بجميع الصلوة خارج الوقت اود بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطلان الغرض من اقامة اهل بيته ماروس عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جنة فوضي على ما عرف قوله لو كان الجوز فساد ذلك الجوز في الجوز والآخر الذي وجد الشرع فيه فاسد اى ناقضا بان مائة منسوبا الى الشيطان كما نصرتنا في وقت الامر اسمى كوقت الاحمر اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقضا لان نقصان السبب موثر في نقصان السبب كالبيع التام يورث في فساد الملك فيتامه بعينه النقصان اى هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما يلزم بمنزلة ما اذا انذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يفتقن ولم يفيد بالبعد الغروب ليس بانقص بل هو كامل فيتامه الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالاجزاء ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الحر الاخير بالشرع في الاداء لئلا يتأتى له تفريق طلوع الشمس في الغروب وبه في العصر والاعتين هذا الجزاء لسببية بعد ما سائر الاجزاء من طيل او ولا يتفرق الى الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزاء وذلك لانا انما شرطنا الشرع لتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق الحال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيح عليها بالتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزاء الاخير وليس بعده ما يتصل انتقال سببية اليه لم يتبع الى اشارة الى الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره هذا الاسلام ابو اليسر ان الجزاء الاخير يتبع سببا بعد الحصة بتمام الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يوجد فيه حتى يفتقن يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزاء مستتب للوجوب فقلنا ان الشرع بقاءه سببا للوجوب بتمام الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد فضيتها لانا جعلت اسبابا لليودى الواجب فيها لانه غير لما بعد فضيتها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد الشرع في الاداء وان تعيين سببية فيه بدون اشارة لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزاء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سأل يرد قوله فانه كان ذلك الجزاء بمجا الى آخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كالا لئلا ينادى بعضه النقصان كله ولا يجوز منه حتى لو قضي الظهر ووقع اخره في وقت الكراهية لا يجوز فاذا استألف العصر في اول الوقت ودعا الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفيد العصر كما يفيد الغروب بطلان الشمس فقلنا ان الشارع جعل له لئلا يفتقن كل الوقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العبد شغولا بعبادة ربه في جميع الاوقات لتواريح عليه على التوالى لئلا يفتقن في اوقات الصلوة لانا اوقات وجوب

الحجزة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى خارج نفسه وخفية فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغيرية وكذا جعلنا الوقت في حق صاحب اليد وقام الاداء الى جهة الى شغل كل الوقت الاداء ولا يمكن الاقبال على الغيرية في العصر الا بان يقع بعض ادائاته في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه من الاقبال على الغيرية سقطا متبارة لانه حصل مكاتيل الغيرية لا قصدا فيه منها على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوار ان من شرع في انماسته بعبادة فقد تشبه في صلوة العصر بغيره اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا معلوما ان تطوع بعبادة مكرهه ولكن لما كان بنامه الاول وقد حصل مكاتيل لا قصدا لم يعتبر به لم يثبت صفة الكراهية كذا بنينا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء كلامه فيقول ان يكون جواب سوال وبيان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتبين هو للسببية لعدم ما يتصل لا تقتل اي به لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا خلت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاء ما في الاوقات المكروهة فاشارة الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا فواجب الى كل الوقت لاننا جملنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وطرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد طرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا ولما بقى طرفا وبه الضرورة فيما اذا جملنا طرفا تحققته فاذا لم يجمل طرفا بان لم يودى في الوقت من فاته سقطت الضرورة وجوب العمل بالاصل وهو ان قيل الوقت سببا كما لا لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم على الوقت ولما جمل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وقته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الغيبة وقت الطلوع ولا يقال انما صيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت في وجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما يتصل به الى الكل بعد انما من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو امكن الوجوب الى جميع الوقت وبه فانه ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وفيه ان يجوز قضاءه في وقت مثله فانما السبب كمال من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتاوه في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في محكمات القام في المنتهى رحمه الله الا انه يقتضيه انه لو قضي العصر في اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك قال وقت التغيير ليس بوقت لقضاء من صلوة كذا ذكر القاضى الامام في محكمات رحمه الله في شرح احكام التفسير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار للاكثر الذي حكم الكل في نفس الامر من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجودا بصلوة وصفه والناقص موجودا بصلوة دون عهده فكان الموجود اجملا ووصفا اجملا على الموجود واصل لا وصف والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل جهة من الناقص فصارت الكمال كمال وانما يتاوه بصلوة انقصان عنه ضعف سبب ذلك لم يبرر وينافى في الذمة وذلك بان لا يتصل الاداء لانه يمنع صيرورته دينيا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ العبي او طهرت ايمانها في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت فيش لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينيا في ذمة بصفة الكمال فلا يتاوه ناقصا كذا ذكر شمس الرحمن على ان صدر الاسلام فخر الاسلام رحمه الله فذكر انه لا رواية في هذه المسئلة من السلف وقيل ان يجوز ولا يقال بخبره في الذمة بصفته الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ثابت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد من الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول انقصان في الوقت لم يكن ينبغي

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يفي في غيره وهو الفصل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل كفر وتعظيمهم بالعبادة
التي في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان ومصدق كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب الا ان نقصان
كان محتملا في الوقت لا محالة فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادر ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
بما حصل في الشرع واعتبر من عليه بان ما ذكرتم من تفويض الجوز والاضحية للعبية غير مستقيم فاعلم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت يتعين على ذلك التقدير فلا يمتنع لتفويضه بالحكم للعبية وان قلتم بتعيينه مطلقا وجاز فيه الشرع او لم يوجد
فلا يتعين بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشرع في تعيين جوزه للعبية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدماها عدم تعيين ذلك الجوز للعبية واجيب عنه باننا قد علمنا بتعيينه وجدا في الشرع او لم يوجد جازا في
في الجوز وان لم يوجد جازا منه شئ في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد فسخ ذلك الجوز وبما اننا لم نجعل
جزءا من الوقت سببا في مال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لا في الاداء ولا في الاداء لا يتوجه الى الجوز قبل الجوز
الاخير لان الشئ غيره في الاداء وكذا لو مات قبل خلو الوقت لا يلزم منه شئ لانه في الثاني ليس بمفطر فلا ذلك لا يتعين جزم منها للعبية
الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء وكان تفويضا كما في الجوز والاخير والاول وجه لجملة موقوفات بقا والوقت والا اختيار فاذا اشترت
في الاداء في جزم تعيين ذلك الجوز سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باعتباره للشرع فيه فاما في الجوز الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولما لم يشرع فيه كان مفطرا انما فلا جزم تعيين هذا الجوز للعبية وهذا الشرع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مناط التوجه اليه لا يتحقق الا بتوفر الوجوب وكان من ضرورة تعيين هذا الجوز للعبية نعم اذا وجد الشرع فيه فقد تقرر
هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا يوجد فيه الشرع حتى مضى الوقت فقد فات الزمن للعبية
والتعيين لا طلبة وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى بقا سببا في إمكان العمل بالاصل في اضافة الوجوب الى كل الوقت نعم العمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضنا الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كما في
الذي اسلم في آخر الوقت والاصل الذي يلزم فيه وسعوا فلا إمكان لعدم ابلية للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين الجوز والاخير للعبية
في حقه وان لم يوجد منه الشرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم المبلغ في آخر وقت العصر في وقت شمله لان
ذلك لا يرد على من السلف كما بنينا فاحصل ان التعيين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة ان يفتق الجوز الاخير لاختصاص التوجه به
ويقرر هذا التعيين باجتماعيين بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منها مضى الوقت سقط
هذا التعيين لغو غرضه ويثبت الوجوب الى كل الوقت في ذهاب اليسر ان الجوز والاخير متعين للعبية من غير ان يثبت الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر القاتل في الاوقات المكرهه ويمكن ان يجاب عنه بما اشترنا عليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجوز والاخير موجبا لعنف الكمال الا انه يتبادر ناقصا في الوقت ضرورة ما فطنة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من اداها خارج الوقت بدون نقصان فاذا مضى الوقت ذهب
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادر ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت باجل الوقت معيار الداعي لانه سببا للوجوب هو شرط الاداء العينا الا انه لم يذكر لانه لم يرد في وقت اذ الوقت شرط

الاداء في كل مؤقت ولكن ان يحاجب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل ن يحيل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض تحقيق الاداء في الوقت فكذا
اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين اجزاء الاخرية على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سببية
ابتداء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجزء الاخرية فكذا قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى الباقي ثم تعيين اجزاء الاخرية كلها في حق الوقت
وفي حق غير المؤدى لكن سببا كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور في الوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما ذكر
الصوم المنذور المعناه الى وقت معين قد لا يكون معيارا في وقت الصلوة فكذا خصصنا بالذكر الا ترى انه امي الصوم قد يلزم في الوقت حتى يزداد في الوقت
والمقتضى بان تقصصه لم يفصل الوقت من الاداء فيه فكان معيارا لا ظاهرا او المعيارا قياسا به في غير ما يسوي به في الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
فانه طرف على ما مر بيانه واكتفى اليه في اضعاف الصوم الى الوقت فحين صوم شهر رمضان كما اخبرته الصلوة الى الوقت فتقبل صلوة الظهر و صلوة العصر فكذا
سببا في وقت الصلوة لانه ان الاضافة دليل السببية فانه لا اختصار في الوقت في وجه الاحتصا من خصائص السبب سببا في بيان قوله ومن حكمه
امى من حكم هذا النوع من الوقت ان غيره امى في غير هذا الوقت لا يجمع مشروعا فيه امى في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا للزكاة
فيه غيره من قبضه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا في انقضاء وعية غير مؤداه لا يتصور اداء صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا اسك واحد وهو الفاضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاح بطلان الاسمى يتادى الواجب من المعين في بطلان
الصوم من غير من اجتهاد الفرض مع الخطا في الوصف امى وصف الواجب فوى صوم اقتضاء والذكاة والكفارة او الفاضل قال المشافعة رحمه الله تعالى
عن احمد لا يثبت فرض رمضان لان الصوم متغير في اوصافه فرضا ونفعا كما حصل للاسك متغير الى عادة وعبادة ومعنى العبادة مستبقة الوصف
كما هو عدة مستبقة الاصل فانه ما هو به يحيل به زيادة ثواب ويترجى تاركه زيادة عقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل من المقتضى حصول
عبادة لا من اختيار من العبد لكان شرط العزيمة الاصل نفيا للغير بشرط الوصف لهذا المعنى كانه الصلوة وتعيين العمل لقبول المشروع دون غيره لا من غير
تعيين الوصف لانما اعتبر النية للتعيين حتى لا يتطاع امتيا بتعيين العمل انما اعتبره التحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
مسائل الا ان النية الموجودة شاملة للاصل الوصف وبيانه انا اجما على ان اشواط نية الصوم المشروع في حق اذ انوى بهذا الطريق اجزاء بالاتفاق
وان لم يخوفنا وهو نية اصل الصوم فوى مشروع الوقت لان مشروع فيه واحد وهو الفرض بخلاف والواحد في ان امكن بيان باسهم بنسبه
كما بينا الى باسهم بنسبه كيانا باسهم بنسبه فانما يكون باسهم بنسبه الانسان او باسهم بنسبه في الدركان كما قيل يا زيد فلماذا فيما نحن فيه لا اسك قائم بعد العزيمة
ومعناه لانه لو لم يكن الصوم وجودا فمينا وله مطلق الاسم كذا وكذا اذ انوى الفعل لان الموضوع بانه نقل غير مشروع فقلت نية الفعل وليقتضيه الصوم
فصار كما لو لم يكن الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا انوى الفرض في غيره رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لنا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انا ما ينال باسهم بنسبه اذ كان موجودا وهذا الصوم معدوم لو لم يتجسسه كيف ينال المعادوم اسم فبنيته قلنا كونه معدوم ما لم يمنع ان ينال باسهم
نومه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذا تلك باسهم بنسبه لان اسم بنسبه كما ان اسم نوحا سمي به بالاله وان لم يكن موجودا تحصيليا فهو موجود
من حيث اشرعيته ومن حيث اشرعيته واحد فينال باسهم بنسبه واستحاطا في الوصف فان قيل سلمنا انه يتادى بطلان النية لا نسلم انه يتادى
نية التطوع او نية القضاء الا ان المتوعد في العمل ينال باسهم بنسبه لا ينال باسهم بنسبه فان زيد لا ينال باسهم بنسبه عموما وكان ينال باسهم بنسبه
وذلك كيف وانه بهذه النية معرض من الفرض لان ما نواه من الوصف لا يتجسم مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحيل مع الاعراض عنه متبلا عليه فلما انوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فقلت نية الوصف بنية الاصل في ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان الوصف بطلان الاصل

واصل الصوم جلبة للاسم حسيه وهو كما لو نادى الرب اسعينا من هذا في الدار بالرب لا سويته بالاسم لان الاسود وان
 بطل ليج اسم الجبل لذي يسلح اسماءه بخلاف عرفانه ليس باسم جنس اصلا فلا يقال به والاعراض لو ثبت انها ثبتت في منمن نية ليقول
 لو الاعتقاد وقد عرفت بالاتفاق فليقولوا في ضمننا ونظيره الحج على من هبنا قبل لما عتدنا الفرض من غير وعاء في الوقت فينبغي ان يتبادر
 بلانية من الجميع المقيم كما قال زفر حملا لئلا لان الامر بالفعل يستلحق ببل ببيته اخذ علم العين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في
 هذا الوقت مستحقا على المكلف على وجهه وجده وقع من المأمور به كالامر برد المصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل ببيته وقع من اجته
 المستحق على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجته المستحق وان لم يذ الزكاة
 وهذا كمن استاجر خيالا ليعطيه لثوبا ببيته كان الفعل لواقع مية من مبلته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعتد
 بخلاف المربعين والمسافر حيث لا ينادى صوم الشهر عنها بلانية لان الاول فيستحق عليه جاز في هذا الوقت فلا يتيسر الابالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق العبد التي سبها يمكن من اداء العباداة وغيره على ملكه وامره بان يؤد
 سبها هو مستحق عليه من العباداة باقتضائه فلم يكن بد من الغزاة لانه لم يعزم لا يكون صار فاما له الى عليه ولا يحصل ذلك بعد من الغزاة
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاسك قد وجد منه اختيار فلا حجة به اسل النية لتفصيل الاختيار لا نأقول انما شرطنا الافتاء في صرف
 به الفصل عن اقامة الى العباداة للاختيار بل الفصل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعة الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يمكن ذلك في الدين وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرفه من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبات
 صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازية لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتدئ بها وجه الله تعالى دون العرض من المصروف
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على النعم صارت عبارة عن البتة من يملك المتصدق الرجوع به لانه في المل وبخلاف الاجير فان مستحق
 مناعه ان كان اجيرا واداء الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا اشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراطية تعيين الصلوة عند منيع الوقت لان التوسعة افادت شرطانها وبوجه التعيين فلا يسقط بالحوادث ولا بتقصير العباداة
 قوله الثاني المسافر في يومى واجبا آخر لا استثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله فيصا بملحق الاسم على الاصح كما استقره
 يصا ب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اعطاه في الوصف من حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يعا ب
 في حقه بهذا النية بل يقع صوم عا لوى عند ابى طيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر المقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
 رمضان او لظوما او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد يتحقق
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض تحت بجزء من جمهور الصحابة والنقهاء جزموا قد بينا ان شدة من يثبت شرعية الغيرة فلا
 غير صوم الوقت مشروفا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص في العظ ونفا للثقة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء فبق
 صومه من فرض الوقت بكل حال ولا بى حقيقة رجوعه لند طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجوه وبسببه هو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص تبركا للصوم تخفيفا عليه منه وجود السفر الذي هو محل المشاق ومنه الترخص ان بيع مشروع
 الوقت لتفريع اليه وانما قد نومان اتفق في الدنيا بالانظار فبالفرض العا بل اتفق في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان
 يصرف بالالا الى الشا وبالميل الى الاضا فاذا استعمل لواجب اخر كان مترخصا لان استعاطا من ذمته لكونه اهم اهتم وعلمه من استعاطه فرض الوقت

لانه لو لم يدرك مدة من ايام اخر لا يكون موافقا لغيره من الوقت ويكون موافقا بذلك الواجب لما جاز له الترخص باللفظ لانه احب عليه لفظ ال
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه لفظا الى مصلح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى التفتيش يقع من فرض الوقت
 كما روى ابن سماعه عنه لانه لا يكون اثباتا بمعنى الرخصة بهذا الية اذ هو يشتمل على اربعة اجموع ويلزم منه قصر فرض الوقت في الثاني فلا
 فائدة في النقل الا للشك وهو من فرض الوقت اكثر لكان هذا يسيرا الى النقل الى الالف واذ لم يثبت سنة الترخص بل صوم الوقت مع غوا
 فيتاوى بنية التفتيش كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باءا واجبا حكما جازا الترخص باللفظ اذا كان الوقت قابلا له والوقت
 ليس بقابل هذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولما يتاوى بمطلق الية ونية النقل لا يتبين
 فكان نيته واجب اخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبتت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له صوم الوقت وكان ينبغي ان يحجب عليه التبيين ولا يتاوى فرض الوقت عنه بمطلق الية لانه
 المشروع فيه في تمامه كالفطر المضيئ الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقديره لا يقابل على الترخص والاعراض من الغزبية ولا يتحقق ذلك
 بمادة الية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه وجوده بالواجب الموصوف بل من حكم تعيين هذا الزمان لا اداء
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه يخرج بين الاداء فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
 بمنزلة شبان فيصير منه اداء واجبا كذلك يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى التفتيش يقع عما نوى وهو رواية الحسن
 من ابى ضيقه وفي المدونة وما اذا اطلق الية فعلى الرواية للنية لا يصح منه نية النقل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النقل
 لما دفع عن فرض الوقت مع انها لا يتكامل الفرض فيها لنية المطلقة التي سكتها اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النقل ويقع عنه
 قيل اذا اطلق الية لا يقع من الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
 الفطر المضيئ ولان المطلق يقتل لفرض النقل والوقت يقتلها فكان كحل على النقل الذي هو اولى كانه خارج رمضان ولا يصح
 انه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك الغزبية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه الية لانه انما يثبت
 بنية واجب اخر وبنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه الية لا يتكامل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتاوى بمثل هذه الية في غير رمضان
 ففيه اولى وليست بنية صريح النقل ايضا بل هي تملك كما يتكامل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالنية بالمقيم فالطلاق للنية منه يفرق
 الى صوم الوقت فصار حاصل ان الرخصة عنده متعلقة باللفظ وما في معناه من ظرفية يرجع اليه عند ما هي متعلقة باللفظ لا غير قوله
 والاما الرخص فالصحيح عندنا ان احدهما حرز بهما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان اجواب في الرخص والمسافر سواء على قول
 ابى حنيفة رحمه الله وهذه الرواية اخذت في الاطام خواهر زاده رحمه الله فقال وان كان رمضان او مسافرا فصام رمضان بنية جازا
 اخر فعند ابى حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن
 ابى حنيفة رحمه الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب المداية والفاضة الامام فخر الدين والامام طه الدين
 رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفتح الكرخي رحمه الله فقد ذكر ابو الفتح في الاصلح ان كان بعض من سألنا رحمه الله في فصل بين المسافر والمقيم
 ليس بالصحيح والصحيح انما يتاوى وان ما ذكره اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الامية رحمه الله فقلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
 بنفس المرض باجلع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يفرق الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعيون وغيره والى ما لا يفرق

الصوم كما لا ريب في الرطوبة وفساد البهيم وغير ذلك والمرض كما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والعرض فيها من العبد ان ثبت فيما لا حاجة
 فيه الى دفع العرض فذلك شرط لونه نفضيا الى المحرك بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فليعلق المرض في السفر فانه يقيم السفر مقام المشقة
 لما عرف ثم عندنا ثبت المرض ليس يجوز ازدياد المرض بان قلب على فلهذا ذلك او غيره الطبيب كما ثبت بجملة العجز لا خلاف فيمن
 اصحابنا فان من اراد وجده او حماه بالصوم يربط له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يره ومن اهدى من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا المرض
 ان تحمل ازدياد المرض وصما من واجب خرا لا شك ان يرضى عما نوى من ان يفتيه رضى الله عنه او لا فرق بينه وبين المسافر لوجبه فلهذا
 لا يثبت في المرض المذكور في الكتاب بالابتداء ويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا فليعلق المرض في النوع الاول وهو الذي يعجز عن الصوم
 يجوز ازدياد المرض ولم يثبت فيه العجز الحقيقي والمناجزة وتعلق في النوع الثاني بجملة العجز لانه وان لم يعجز عن الصوم لكن لما ان
 المريض الى الضعف الذي يوجب عن الصوم لا بد من ان يثبت له المرض بالفطر فعلا لا كما من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز ان يكون
 له كما قالنا فاذا صام هذا المريض عن واجب خرا ومن النفل ولم يملك له ان لم يكن عاجزا لم يثبت له المرض فتج من مرض الوقت فظهر
 ان خرا والشيخ الساجي من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المرض الذي يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه باذدياد المرض ومرارا للضعف
 رحمه الله من قوله لان رخصة تعلق بجملة العجز المرض الذي لم يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه بجملة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
 فالصحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما
 من غير تأويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
 الضاد ويقول فالصحيح عندنا اى على كذا يوضع ما ذكرنا ما قال شيخنا في المسافر انما هو واجب آخر للصحيح انه يقع منه
 من رمضان لان اباحة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكرنا لو احسن الحكم
 رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه وهو سواء باول ومراده مريض يطبق الصوم وينافيه
 زيادة المرض فهذا يدرك باو في نال على صحة ما ذكرنا قوله والى المسافر في وجوب الرخصة بعجزه بقدره لانه يستحق المرض لا بفطر بعجزه
 فقد يرى لا تحتية لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب يفتيه الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر
 مسافات والغالب في التحقيق شرعا كما عرف في النوم من الحدث والتقاء احتمالين مع الانزال فاقوم السبب وهو السفر مقام السبب وهو
 فاذا صام المسافر لا يربطه على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من ترخصه
 بهذا الصوم فيتمسك اى حق المرض فيه اى من اذ لم يطل والاية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة
 الى حاجته الدينية ليعجز جواز المرض لا افطار باذاد الصوم بحاجته الدينية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
 المرض واداء الصوم لحاجته الدينية وسه في العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا كنه اى من جنس
 ما صار الوقت متعينا له كشر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اى في وقت معين مثل ان
 يقول الله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احذر به عن انذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة
 لما انقلب بالانذار صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات بنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
 التيسير والتبسيط واجبا لم يبق نفلا لان الصوم لم يشترط في وقت لا يقبل رخصتين اى متفانين اى متفانين كما يكون

نطقا واما لان النفل لا يستحق العبد العقوبة تبركه والواجب بالنية تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انقضى العمل ضرورة فصار ما في النفل
 المشرع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتكفل صفة النقلية وان بقي ممكنا لعفة القصد والكفارة ولا يقال كيف
 يكون الصوم واحدا فانه مشتق من اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بسبب الحقيقة ولكن لا يتبدل حكمه بقرينة واحدة ولذا لو وجدنا في موضع
 يشيع في الكل وان اجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كسنة واحدة حتى صار جميع الابدان كسنة واحدة في النفل له قوله تمت خطاب فاعلموا
 ولهذا جاز له نقل الليلة من معنى الى معنى في النفل فخلات الوضوء ما صيبت بطلان الاسم اى يقع من المنذر بالنية المطلقة دون الخطأ
 في الوضوء اى بنية النفل الصوم رمضان وتوقف مطلق الاسكات على صوم الوقت وهو المنذر بنية واحدة بزمينة من النفل الصوم
 وهو رمضان ولكنه اى لانا ذرنا صام اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع من واجب اخر من كفارة او تحننا
 يقع ما نؤمى يعنى اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر بنية واحدة بزمينة من النفل الصوم
 والكفارة لغو لانا من محتملات الوقت فصارت بنية القصد ونية النفل بزمينة واحدة فيقع من صوم الوقت لان تعيين النفل
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيه تعيين الصوم المشرع وهو النفل للند روضه وجبه من كونه نكلا حصل بولايه وولايه لا تعد
 اى لا يتجاوز عنه الى غير نفع التعيين الذى هو تصرف في شروع الوقت فيما يربى الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
 في سائر الايام مشروعا فعلا لانه مفتوح عليه طريق الحساب بخيرات وقيل المسعادات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فافهم
 - من الى حق صاحب الشريعة وهما الى الرجوع الى حقه ان لا يتجوز الوقت بمثل بقه فلا اى فلا يصح التعيين يعنى كان الموجب الاصل
 في هذا اليوم هو النفل مقابل الصوم وهو القصد والكفارة كان ممكنا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما وجبه بالاجاب لانها
 هو معنى الشريعة وهو احتمال الوقت صوم القصد والكفارة اذ لو نظر اثره في ذلك صار كعبه من المشرع الذى ليس بمقتضى من قبل
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم عليه سجدة السهو يديه قطع الصلوة لا يعمل ما دونه فيه لانه تبديل للشئ فكذلك ما دونه لا يقال التعيين جعل
 به فله كمن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حيل الاثر من فينبى ان يتبدى الى حق صاحب الشئ ايضا كما لو بدنه بنفسه
 لانا نقول اذ نذر مقتضى الشرع فيما هو من العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره حقه لان قيل لما لم يتبدى الى حقه بل الوقت تنقلا
 لصوم القصد والكفارة فينبى ان يشترط التعيين ولا يتبادى بطلان النية ونية النفل كالنظر المقتضى لان صحة بنية النفل
 ضرورة اتحاد شروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القصد والكفارة من عوارض الوقت وبمطلابه واصل المشرع فيه صوم النفل الذى
 صار واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف بطلان النية ونية النفل اليه بطلان النظر المقتضى فان تعيين الوقت بالواجب يحصل بالعارض هو
 التقدير في الاداء الى زمان التعيين فيجعل مدامى حتى سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بياننا واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
 ومن غير محسوس ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم لى واسم اشارة الى النوع الثانى الذى قبل الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه
 ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على عرف فكان اياه في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
 اى من النوع المتعذر الوقت الوقت بوقت شكل توسعه في الحقيقة وهو الحج فان في وقتة انكلا من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة
 فان كبح عبادة يتبادى بركان سلوته فلا يتفرق الاداء من الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعدى سنة
 سنة واحدة الاجبة واحدة يشبه وقت الصوم والثانى هو المذكور في الكتاب بالنية الى سنين الثمران الحج فمن العود وقتة

وهي من السنة الاولى التي بين على وجه الفضل من الاداء وابتداء شهر الحج من حين التي تاتى في فعل الوقت من الاداء وذلك بمقتضى فاعله
فكان من شأنها كذا ذكره شمس المائنة وكذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين من طرفة الاداء وحج ومنه ثم قال
انه اذا خرج من هذا الوقت المعلوم من طرفه في هذا السنة من الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وادى وان مات تحقق الفوات
فسمي اشكالا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التبيين وقال بتبين الاشهر من العام الاول
الاداء كآخر وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخر عنه يا ثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الاول للاداء
ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفتر عن العمل في ان قبل ما ثبت ان وقته متعين عند ابو يوسف رحمه الله
لما بين مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
بالمتبين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لاس من حيث انه انقطع به التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جاءه واؤه فيه بالاتفاق ولو ادعى فيه كان او ادعى بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظر الى عابري الاحمال لانه لا يتبين
المتبين عنده دليل له لو مات قبل ذلك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فيثبت ان الاشكال
لم يزل باقيا له ثم انه لو اخره ومات قبل ذلك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق انما عند ابو يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله
فكان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا ثم استدرك محمد رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد زلت
فرضه سنة ست منها فعمل ان التأخير جائز وبان الحج فخر العمل كان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت
خاص هو اشهر الحج فيكون وقته فوا من اذرا اشهر الحج الاشهر الحج من هذه العام بينها واما من سنة تحف الا وقيومهم او اكل الوقت
بعد ما وانما ثبت العجز به من الموت فخرجنا بحجة عليه لان ما كان ثابتا فظاهر فهاؤه الى ان يظهر من ذلك وفيه شك فلم يثبت واذ كان
كذلك لا يتبين الا بتبينه فلما الصوم القضاء فانه موقت بالعمر وقت ادائه النهروك الى ان كان وقت اشهر الحج ودون ما
السنة ومع هذا لا يتبين الا بتبين العبد فاعلنا هذا واجه ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الخاطب
الاول وقت غير مبهمة عليه التأخير عن كذا في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في هذا شهر الحج من عمره لاس من جميع الدول والاشهر التي
من عمره ما كان متاخرا بمهدة وهذه الاشهر هي المتعلقة بعمره يقينا والتي لم تكن بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الا بالاتصال و
ذلك لشكوك والافصال في الاحمال ثابت فلا بد من الشك على اعتبار الانفصال للتيقن وقت الحج غير الوقت انما هو فيكون التأخير
عنه تفويتا كذا في الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتبين العام الاول للاداء وهو معنى قوله بتبين غاية الاداء في اشهر الحج من العام
الاول من طرفة الاداء واخترا من الفوات تحققة ان وقت الحج يفوت للحال بمقتضى يوم عرفه فلا يرجع عودا الى العيش الى العام التالي
وفيه شك لان العيش الى سنة ليس باجم من الموت فلا يثبت العموم بالشك ويرتفع حكم الفوات بكلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
يجوز تأخير لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت يمثل فلا يرجع الفوات بالماثل ثابت بنها فالفوات بمقتضى الوقت
فلا يرجع اليه وهو العيش الى السنة القابلة وبهذا تأخير عموم القضاء والكفاية لان الموت في ليلة نادر فلم يبد تفويتا فاما تأخير
النبي صلى الله عليه وسلم كان يات به في شتاء لا يحرم وغيره على ان التأخير انما هو من الفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارفع ذلك في حق
فانه كان يعلم انه العيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ولا يترك من المناسك ولم يكن علمه قبل عام الحج فلا يرجع

الشک فی مقہ الوقت وصار کاول وقت الصلوۃ و هذا الدلیل لم یشیت فی مع غیرہ کذا فی الاسرار واعلم ان ما ذهب الیه
 محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التأخیر بشرط سلامۃ العاقبۃ علی ما ذکر فی ہذا کتاب و ما تہ الکتب بشکل لان العاقبۃ مستورۃ فلا یحکم
 بنار الامر علیہا فانہ اذا سالنا سائل و قال قد وجب علیّ و ارید ان اؤخرہ الی السنۃ التی تاتی و العاقبۃ مستورۃ عنہ بل یحکم لی
 التأخیر من کھمل بالعاقبۃ ام لا فان قلنا نعم فلم یثبت بالموت الذی لیس الیہ وان قلنا لا یحکم فہو علی خلاف مذہبہ وان قلنا
 ان کان فی علم اللہ قتالی ملک متوت قبل ادراک السنۃ الثانیۃ لا یحکم لک التأخیر وان کان فی علم انک یحیی فلک التأخیر فیقول
 و ما یرینہ ما ذانی علم المدد فاما متوکم فی حق الجاہل فلا بد من الجھم بالتحلیل و التفریم فیلزم منہ القول بعدم الاثم و ان مات
 کما ہو مذہب الشافعی رحمہ اللہ و الاثم بنفس التأخیر وان لم یست کما ہو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض المفتیین
 فی اصول الفقہ فثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکرہ الشیخ ابو الفضل الکراخی فی اشارات الاسرار ان الحج یجب سوا
 سبیل فیہ التأخیر الا اذا قلب علی ظہرہ انہ اذا اخر یؤت غم ذکرہ ان کلام محمد رحمہ اللہ و اما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت
 فجاء لم یلقہ اثم وان کان بعد یلزم ما ماتت لہ مذنبہ بانہ لو اخر یؤت لم یحکم لک التأخیر و یصیر تنقیحا علیہ لقیام الدلیل فان لم یح
 بدلیل القلب واجب عند عدم الادلنا قولہ ظہر ذلک فی حق الماتم لا غیر یعنی ظهر اثر تعین الاثم من العام الاول للاداء فی الاثم
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر من لواقی بالحج فی العام الثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء العلم
 تعین مشہر الحج من العام الاول ثبت ضرورۃ التحرر عن الفوات و بادراک الاثم من العام الثالث فی حق الامر
 من الفوات فسطح عام الاول و تعین الثاني للاداء و کذا ان حکم فی کل عام فلا یطہر اثر التین فی مفر
 الحج قضاء بالفوات عنہ و کذا لا یطہر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیہ حجة الاسلام و وقع عن النقل عن الغرض
 عندئذ لان ہذا الوقت فی لفتہ قابل للنقل کما ہو قابل للفرض و لہذا صح الاداء الحج النقل منیہ من یوہ حجة الاسلام بالاتفاق الا
 انما حکمنا بتعینہ للفرض فی مقہ ضرورۃ التجوز من الفوات فلا یطہر منہ التعمین فی حق المنع من صحت النقل کافروقت الصلوۃ
 لما تعین للفرض ظہر ذلک فی حرمتہ التأخیر لاقتضاء المنع من صحت صلوۃ اخری و قال الشافعی رحمہ اللہ یلغویۃ النقل و یقتر من
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق و ترک حجة الاسلام و امتیاز افضل علیہ من ان الثواب فی اداء الفرض اکثر وان العقاب علی ترکہ
 بعد التمكن من ادائه مستحق علیہ من السنۃ و السنۃ عندی مستحق الحج فی امر الدینا مبیانہ لما لہ فی امر الدین اولی فیحیل نیتہ لنقل
 منہ لغوا تحقیقا یعنی الحج و یتجہ اصل نیتہ الحج و یتبادر من فرض الحج بالاجماع و الجواب ان الحج عبادة و انہ لا یتبادر الا من
 الاختیار فلو حج من النقل و قبل حجة واقعا من الفرض من ان نیتہ النقل اعراض من الفرض بالبلغ من ترک اصل النیت لکان مودا
 للفرض من خیر اختیار لکان القول باطلا و اعترت تمارہ فی الکشف قولہ و جوازہ عند الإطلاق الی اخرہ جواب عما یتقال
 لما لم یطہر التعمین من حق النقل حتی یلغ مشروعا کان مشروعا مقفدا و یمتنع ان یشرط التعمین فی النیت فلا یتاوی الواجب
 بمطابق النیت کالصلوۃ فی اخر الوقت لان التاوی بطلان النیت من ضرورات تمام و المشروع فی الوقت ولم یوجد فقال فی کون
 حج ان حج الاسلام عند الإطلاق النیت بدلالة تسمین من المودی لان التعمین ساقط لان الظاہر من مال المسلم الذی وجب علیہ
 حجة الاسلام انہ لا یحکم لک المشاق الکثیرۃ ولا یكلف الحج النقل قصار الفرض تعینا بدلالة الحال فاستغنی عن التعمین مریحا و انظر

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر مرسيا انصرف اليه التبيين بالمال لان له لالة لا تعادوم الصريح بقصد البلية معين في عقود المعاوضة
 به لالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل من التصريح بذكر نقد بلدا اخر بخلاف عموم الشرح فانه يتعين لاسم امر لا بوجوبه كجاء انشا
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر فان داود وقضاوا الاداء ينقسم الى اربعة اقسام الاول الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضا
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضا ينقسم الى القضا والمض والى القضا الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضا
 بنقل معقول والى القضا بنقل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضا الغائبة بمائة والى القضا كقضا سها الا ان
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما ستعرفه قوله داود وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وحيث يتعلق
 بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضميمة في نية الواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
 الذمة بالسبب الموجب كما لو كنت للصلوة والعشرة للهدوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبذا
 يعرف ان يشترط تسليم الوقت في وقتة كالصلوة والعموم وتسليم غير الوقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
 عين الواجب وهو وقت في الذمة لا يقبل النقص من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم اقر فيها اخذها
 به فراجع الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
 تسليم عين الواجب المتبادر التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
 سيتفاوت باختلاف الاسباب لهذا لو لم يكن المسلم اليه شيئا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضا وهو اسقاط الواجب بنقل
 من عنده هو حقه الباقى يتصل بالاسقاط اى القضا واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بنقل من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عند المكلف هو حقه اى ذلك لما شغل من المكلف اذا خذ بقبوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
 فان ذلك لا يكون قضا وان كانت المانعة ثابتة بين الغائبة وبين ما يبرئه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير
 ولهذا كره بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتبره اسقاط الدين بعرض داهم الودية اليه يكون قضا وحقه لانه اسقاط مثل
 من عنده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحصة بها حقيقة كل واحد منهما في حقه
 الشرع ويحل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم مفتاح الكعبة مبنى اخذها
 اليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى ابي العباس عنى الله الخيرة فلما نزل رده الى عثمان فلو ان الاداء تسليم من الواجب
 وقوله عليه السلام ما داكم فضلا واما حكم فاقضوا وقوله عليه السلام للثمنية رايت لو كان على ابيك دين فقتضيه كان قبلك منك
 الحديث فعلم انه مستحسن في تسليم المثل بعد فوات الامل فاما الاستعمال اقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم سائلاكم
 او تيمم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى اديت بدليل ان سببية لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضا كما يقال ادي
 ثمان وبنه اى قضا لان ادائه حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضا باثنا لابلها على ما عرفت وكما يقال فويت ان اودى
 له الاس على تعني لان ادائه الامر به من غير محال فمن باب الجواز فان في القضا معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التوقيم قوله واختلف المفسرون اى مشايخنا رحمه الله واللام بل لا خافه في

ان القضاء واجب من غير قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامران وجوب الاداء ليقين
الى الامر لا الى السبب لا لا يثبت بالسبب للفعل الموجب وان ثبتت اجهت السبب كما ايهه الشيخ فقلت يجب القضاء باجيب الامر
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل معنى قوله من غير قصد به ايجاب الامر عرف بالفعل لا بسبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكره الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ. بهذا ذكر في مائة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر مديد وانما يجب بالامر الاول عند انقضاء الآم الى زيد ونحوه لا تمتد ونحوه الاسلام المصنف كتابه يوم جمعة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدرك الاسلام الى البيهقي صاحب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر او بغيره خروجه من باب عامة اصحابنا لثبته رحمه الله وعامة المعتزلة والحنابلة في
القضاء مثل مقتول فاما القضاء بمثل غير مقتول فلا يمكن ايجابه الا بغيره بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بامر مبتدأ وان
الواجب بالامر الاول والعبادة ولا يدخل للمراي في معرفتها وانما يعرف بالفعل فاذا كان الامر مقيد بالوقت كان كون المأمور به عبادة
مقتضية ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العبادة مفسدة بانها فعل يأتي به المراء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لم يرد دخوله تحت الامر من قال بغيره الفعل كذا يوم الجمعة لا يتناول في الامر ما عدا يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل
بعدا لوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتبين ان يكون الفعل مصلية في وقت ونحوه ولما كانت الصلوة مقصودة باو
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نبيد ان يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاءه ولكننا نقول للمأمور به لما فات
يفضن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجابه في النذر المماثلة ولا يدخل للمراي في مقدار
الصاوات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالمراي وكيف يمكن ذلك والاداء يشتمل على الفعل واحراز فعليه الوقت ولما
لم يجد قبل الوقت وقد فانت فعليه الوقت ولما لم يجد قبل الوقت فعليه الوقت لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاتته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول القياس وهو ان اشترى ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فانظر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكر بان ذلك وقتا وما ورد فيه معقول المعنى فوجب المحاج غير المنصوص به قبحه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالآخر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يستطعن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط والعجز
ولم يوجد لكل فنية كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد مبرر صريحا ببقين ولا دلالة لانه لم يرد
الاخر في الوقت فهو بغيره لا يصلح سقطا لان ترك الامتثال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقطا بل هو بغيره
من العدة وانما يصلح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفعالية لبقاء العدة على اصل العبادات
لوجود منه حقيقة وحكما في تقدير السقوط بغير العجز فيقطع عنه استدراك شرف الوقت الى الاثر ان تفضل التقويت والى عدم التواتر

ان كمين للعبادة الذي هو المقصود معناه عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج من محله لصف المشايخ كما في
 حقوق العباد فان قيل لاسلم ان القدرة على العمل الواجب متى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
 عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتقيد بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يتقيد بعد فوات تلك القدرة لغوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان الغرض الوقت ههنا
 العمل المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس في كونه تعظيما لله تعالى وثنا عليه وهذا لا يختلف باختلاف
 الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فلو كان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من امواله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق
 باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب الاداء فيكون
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود اليه وهو العمل بالعبادة كمن تلت مثليا وعمر من تسليم
 المشي معورة يسقط عنه ذلك للنجس ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المشي معني فوجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص محمول
 المعنى تعدي الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهي المواهب بالنداء الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وانما
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانه سلكنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
 هذا الوقت محال للعدل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان اشترع قدا قامه في الصوم والصلوة
 بسببه فنقول في مقام عليهما فيهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص ان لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم
 كيف يستقيم قوله القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الوجوب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريق الذمة عن ذلك الواجب بالنص وكذا يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
 حقيقة وهذا كمن خصب شيئا ولكم عند وجوب الغنائ لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في ان الغنائ واجب للاداء وهو سماع المميز
 والنصوص لتفريق الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونحمل السقوط بمعنى الانتماء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى الاشارة
 بحيث لم يجب من جنس ضمان بحيث لم يجب من خلاف جنس ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على العمل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان شدة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
 القضاء بما بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا مذر صوم هذا الشهر او
 نذرا في هذا اليوم اربع ركعات فمعتى اليوم والشهر ولم يفت بالقضاء واجب لاجل ع بين الفريتين ولكن سئل في قول الفروع الاول
 لسبب اخر مقصود وغير المنذورات وهو التقويت وسئل القول لاخر بالنداء وعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصودا فكانه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قضاء فلهذا اذا فوات لا تقويت بان مرضا وجب
 في شهر المنذور صومه وانما عليه في اليوم المنذور وفيه الصلوة يجب بان لا يقيني عندهم لعدم النص المقصود وصحاحا او لما
 فيه غير شدة الاختلاف وما ذكره شمس المائنة رحمه الله في وجوب القضاء عندهم بديل اخر وهو تقويت الواجب من الوقت وعلم وجوبه
 هو معة وفيه ادعي بعد ويشير الى ان لغوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فحيث لا يظهر نامة الاختلاف في الكلام
 عند ههنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا انذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب لاول كان معني

ان لا يجب القضاء اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
 في ايجاب الصوم كونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه لوجه فلا يكون ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
 وحيث لم يطل وجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهرها وفي رواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فكل
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشروط الشيء تابع له كإيجاب
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل اليه الا بالوجوب الما يوجب كوجه تعالىه الا انه انتفى ايجاب الصوم به هنا
 لما من شرط الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا شرط بغير مطلق وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذر
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مطهر بكونه لان يصلي المنذور بترك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بغير مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
 عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
 يصلي ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتفق وعذره من التوضي حيث لا اداء المنذور بذلك
 السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله ما بشرط اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب بقصودا بالنذر
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم فلا اعتكاف
 جميعا يخرج من العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجاهل واصول الفقه
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرط الوقت شيخي ان لا يتبادر الى الواجب
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا لقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
 ان يكون لشرط الوقت ويجوز ان يكون الاتصال بصوم اشرف من زوال شرط الوقت لم يزل الاتصال
 ببقاء النماز فيجوز لبقاء احدى العليتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الواجب اخر حتى لو تكف هذا الاعتكاف في
 رمضان القابل للصوم من العدة عنه نا خلا فالزفر منه السد فان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر كونه عبادة مقصود
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر الى الواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
 لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا من ان ما اذا نذر المتطهر بالسواة فانتفق وعذره ثم توعدا بالسواة اخرى حيث يجوز له اداء
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما لا يلتزم بالنذر مطلقا بل هو شرط في بعض فكان التوضي للمنذور ولو اوجب الحرام في
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فليتبادر الى الواجب كما است قولهم ثم الاداء المعنى اي الاداء الحرام من كمال ما لا يردى لان
 بوصفه اي من وصفه او لطلبه او مضافا الى وجه الذي شرع مثل اداء الصلوة سجدة يعني من ادائها الى اخرها لان هذه الصلوة
 توعد عليها اعتبارا من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا اداه ابتداء عن الاستقصاء وشدة الرفاية وفيها ذلك وهذا
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانزاد مع ما فيها لانتهاج الجماعة فيه مثل الوتر في غير
 رمضان والنوازل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصودا لا صاحب الزائدة قوله فلما انفصل

المنفرد أى اداء المنفرد في الوقت فاذا لم يتحقق لعدم وصفه المرغوب فيه شرطا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
 المنفرد وسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان الجمهر أى وجوبه دون شرعية ساقط عن المنفرد والجمهر صفة تكمّل
 على الصلوة التي يجرى بها القراءة فيها بدليل وجوب سجدة السجدة تركه فكان سقوط وجوبه لحمل القصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
 المنفرد كما لا خلافنا قصدا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لان تركه يجب
 النقصان كمن امر باء وجمعه زيفة اذا اداه يكون اداءه كما لا بد منه لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون اكمل مثلا ان يكون
 الاداء الاول ناقصا فكذا بهنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بمشابهة الواجبات
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الغاشية وتركتم سورة اليها قوله وفعل الاحسن بعد فراغ الامام وهو الذي ادرى اول
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه او احدث غلظة فالغرض للمؤد فاته الباقي اداء
 باعتبار بقا الوقت يشبه التقصير باعتبار قوت التزمه من الاداء مع الامام بغضه وقدم اجتماعهما في فعل واحد مع خافيا
 لاختلاف الجهة وانما حصل ضللا واشبهه التقضاء ولم يملك الشك باعتبار اصل الفعل مودى وباعتبار الوصف فاحسن الوصف تبع فلا اعتبار
 منه الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة غلظت الامام فتوضا وقاد فرغ الامام فماذا في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل
 لان الامام في حكم غلظت الامام مع تلازمه القراءة وسببه السهو فيتحقق الشك فيها تحريمه واداءه فكانت مما ذابتها الآية في هذه الحالة
 كما ذابتها في حال الاداء قبل المحدث بجلات ما اذا سبق بعض الصلوة فماذا في قضاء ما سبقا به حيث لا تغتصا لانه المسوق
 في حكم المنفرد حتى لو سجد السجدة والقراءة فلا يتحقق الشك التي هي شرط الجماعة في الاداء فلا يغتص ولا اعتبار شبهه بعضا
 قلنا لا يتغير فعل الاحسن بعد فراغ الامام بالغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتصر ما فرسما في الوقت فسبقه الحدث اذ انما حتى
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او قل مضى للمؤد والوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع من ذلك فانه فرضه
 لان الامام حتى لو كونه مقفيا فانه شيئا فاته مع الامام لان الشرح جزاء اداءه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
 بمنزلة وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يودى شيئا بمثل ما
 عليه قبل ذلك فصد الاحسن بمنزلة القاضى الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بجلات ما اذا وجد منه
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبهه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
 فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها التغيير بوجه فكذا ما بنى عليها وهو اداء الاحسن لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يغتص
 فصلوته قابلة للتغيير بالغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا دبر غير في هذه الحالة يؤثر الاحتمال وبجلات السجود كسيت في غير
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في ضله شبهه القضاء حيث لم يقيم
 الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر التغيير في فعله كما لو كان منفردا تحريمه واداءه تسمية الشرع ففعله قضاء لقوله عليه السلام ما عليكم
 فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل على طريق المجازا فتمين اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير قوله وما فاتكم فاقضوا
 انما يخبركم الله بما يا بيا باعتبار حال نفسه ويؤيد ما ذكره في صحيح البخاري وما فاتكم فاقضوا قوله والقضاء نوعان اى القضاء على الصلوة
 فاما القضاء الذي غلطه منه الاداء فغيره اخر القضاء بالنظر الى كون الشك محقولا او غير محقول نوعان فبذلك فيه جميعا

المعنى يعلم ان التناخير من ايجابنا احتمالاً انه قد لم يسلطه فاعلم ان ما قسمهم لآثار ثواب الذنوب وليقظوا واجب عن الامر فاما ان يفتح عن الامر
ولم يروا من محمد رحمه الله ان الحج عبارة بدنية ولا تجزى النيابة في البدنيات ولكن ثواب الاتفاق لانه فعل مشترك عليه وانما يسلط
الحج عن الامارات الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام له سبب هو الحج او باقائه الاتفاق في البحر مقام الاتفاق ما يحسن عند البحر من الامور دليل
عليه انه يشترط الميتة التي يجب لصحة الافعال حتى لو امر دنيا لا يجوز لو كان انزل ينتقل الى الامر لشرط الميتة لا لحيته الناب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسلط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتبادر الى الانيته الفرض او بطلان نيته ولم يوجد
وانما وجد نيته من الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الانيته في البسوط وهو ظاهر المذهب لان ظهور الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لا سالكه حج من ابيك وانتهى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اريد الحج فاني
بان ارج منه فقال نعم وحديثنا في هذا الباب مشهور بقدل ان اصل الحج من عروج عنه وهذا يشترط نيته ارج منه ولو نوى الحج لنفسه
ليس مشايروهم ان الواجب عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتق عن ما يسلط عنه الفرض لو انفق في بطريق
ولم يحج لا يسلط ثبت ان النيابة في هذا الباب ان قوله لا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا نفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع لو هنا مستوفى
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم كصوم المشقة والتعاقب في الفعل الثاني في كصومها في الفعل
الاول فاما مثل الغير فلا يحصل به المماثلة فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا يرد الى ما قبل لقياس فيه حتى لم يحرك ان يقضى الابن صلوة
انتهى ولا يصح ما يرد وبغيره ولو كانت اثنائية معقولة بينها بين اثنائية ما يقاس بها من السنن والسنن رات قوله لكنه يتحمل في
اخره جوابها يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبت الفدية في صلوة بلاض لوجوبها قياساً على الصوم
من غير معنى يتحمل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اى لا تتحمل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهراً فلا يمكن انما في غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
اى لكن الفدية على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن البعض المحجب للفدية يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقنع عليه فتدور عقلنا عن ركعه واعداة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق بوجوبها ولا لاها بها بالمال بل
منه اى من الصوم لانها عبادة لذاتها كغيرها من الاعمال التي تنظم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر نفس على ما يعرف بعد فداء وجب تدارك
الصوم بالفدية منه لغيره فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ في هذا السلام في شرح التوقيف واذا اقام شرع الفدية مقام الصوم ثبت اثنائية
شرعاً بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلاً للصلوة لان مثل اشئ مثل مثله كما هو مثله ويحمل
ان لا يكون معلولاً بل يكون امراً تقديماً محضاً فلا يجب حمل ذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني في اياه لكن امرنا بالفدية بناء على الوجه
الاول على سبيل الانتباه لا بطريق التمسك فان كان هذا الحكم في صلوة مشروفاً فقد صار سودى والا فليس بـاس لانه حينئذ يكون براء
مبتدئاً على ما لا يثبت وجوبه ليقول من الله اى الجواز في صلوة من الله تعالى فضلاً فان يقول في جميع الصور مرجو غير مطلق به
وقد اريد من القول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرأ حتى يعرض الشهود موافقة اى لا يجوز صلوة وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم بجزء انشاء الله تعالى كما قال كذلك في فإر الصوم فيما اذا تلوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايجاباً لانيته فثبت ان ايجاب الفدية في صلوة بينها بالطريق لا بالقياس من اذ لو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاقه بالاشقة

كما في سائر الاحكام ان ثبت بالقياس واليقين لما كان الصلوة مثل الصوم او ايام نية في الحكم بالادلة وان كان غير معقول لم يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص والوارد في الجملة وان كان غير معقول لم يثبت الحكم بالقياس فيه بدلالة القول لا بد في الدلالة من كون المعنى الموثوق في الحكم معلوما سواء كان تأثيرة في الحكم معقولا كالادلاء في التذوق او غير معقول كاجناتية على الصوم في نجاسة الكفاية المكيمة المقدرة وهما المعنى الذي هو الموثوق في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من خضرة او صاع من غيره او كان محمد بن سقائل رجلا الله يقول او لا يطعم عنه اكل يوم فنفذ صاع على قياسي الصوم ثم خرج فقال كل صلوة فرض صلوة بمنزلة صوم يوم وهو لا يجوز في البسوط ويعجز وهذا اذا دعي بالفتية من الصلوات لم يوص بها وتبرع بها لا يثبت فيل لا يثبت الصلوة من الميت لان الاختيار بالعدم أصلا ولانه ادنى رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم الجواز انما انظر الى الاحتياج رتبة كما هو في التبرع من الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شار الله تعالى كما في الايصار لان دليل الجواز ههنا الرجاء الى رحمة الله وحال كونه خضرا وفلك يشل الايصار والتبرع جميعا يرضه فاذا ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر وتبرعت بالاقال او استقرض ورثتها فتعجزت عن دفعها وسكنها ثم سبها المسكين بعض ورثتها ثم تصدقت بها على المسكين فلم يزل يعجز عنه كل حتى تيم كل صلوة نصف صاع اهزم ذلك عنها فتبين ههنا ان التبرع في ما لا يصار الى قوله ولا توجب التصديق جوابه عن سوال اخر به وعليه وان التفتية عرفت قربة بالنفس ولا شل بها عقلا ولا نصا بعد فواتها من وقتها فكان ينبغي ان يثبت بالمعزاة كصلوة العبد ورحمى البحار وقد اتهم التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي حينت للتفتية بالذرة او بالشرط والصادر من فقيرته لا قيمته باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة الميمنة للتفتية بالنذر او غيره او كان من حيث عليه مينا ولم يضع حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايصاح والبسوط مقام التفتية وذلك بخلافه بدون نص فقال نحن لا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باقيا تصديق مقام التفتية بل لا نقول كون التصديق مملانا للتفتية لانه هو المشرع في ابطال المال كما في سائر العبادات المالية وفيما اشترط لوجوبها الفنا كما في الزكاة وصدقة الفطر وذلك لان سني العبادة وهو ما لله وليس لنا انما يجب عليه يحصل به الا ان الشارع نقل القربة من تريك العين او يثبتته الى الازالة في ايام النحر فليجب الطعام فان الناس اغنياء لهذا فقال يوم اميد ولهذا ذكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تأمل من طعام لغيرته ومن حادة الكريم ان يضيف بطيب مائدة وما لا يصدق فيه من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وليهم حرم على ابني عليه السلام وعلى بن ابي طالب بنصيب الكرامتهم وعلى بنى صدم حاجتهم بليق بالكريم المطلق انى على حقيقة ان يصف عبادا بالطعام بحيث نقل الترة من حين الشاة الى الازالة ليقول الخبث الى الداء فيبقى اللوم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النسي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراى ويمكن ان يكون معنى التفتية اصلا دون التصديق فلم يثبت به الموهوم وهو التصديق في معارضة المصنوع لم يثبت به وهو التفتية فاذا فات التفتية بلفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصديق احتياطا لا قتال اصالة مع قيام احتمال ان لا يكون معتبرا لا باعتبار خلافة كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا ولهذا اى ولان ايجاب التصديق لاحتمال الاصالة لا بطريق المخالفة لم يجب الحكم وهو الوجوب من التصديق الى الشل بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القائل قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له قضاء ما فات من الاضحية في العام الماشي مع قدرته على الشل الكامل من ماله قربة شرعية لتفتية بطريق نقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق مخالفة عن التفتية لا نقل الحكم

الى الارادة التي هي شل الارادة الغائية من كل وجه من حصول القدرة عليها كن وجب عليه القدرة اذا قدر على حصوله لتسقط عنه الغاية
 وينتقل الحكم الى حصول الذي هو شل الغاية من كل وجه وكن وجب عليه قيمة الغرض الشل بالقطع المثل عن الاسواق ثم قدر على
 الشل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرف ان القيمة في حجة الامانة دون خلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف
 رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيب في تكبيرات العيب قال ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون
 الكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بغيره ما سبق قبل فخرج الامام كيلا يفوت اصحابه فان خاف ان يرفع الامام ما
 لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر لما فستتج وهو فر من ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع بتكبيرات العيب من غير ان يرفع يديه لان الرفع
 ووضع الكف على الركبة مستان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها كانت
 عن موضعها وهو القيام وهو قدر على شل من منتهى قربة في الركوع فلا يصح ادائها فيه كالحرة والعقود وتكبير الاقلام فانه اذا نسى الفاتحة
 او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان ونسي انه لو قمت قال لا يفوت الركوع فكم
 فانه لا يقيت في الركوع وكذا الامام اذا نسى التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجدنا في الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
 وحكما لما حقيقته فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام بقعوده لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما يمكن من نقصان فيه
 بالانحناء وغيره من تحقق اشبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة والاعمال فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
 ليس يدرك تلك الركعة فبقا هذه اشبهته لم يتحقق الفوات بقار محل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير
 الركوع حتى ان من سبى عنه وهو امام او مسبوق ليعبد لله وان سبى عنه ثم تذكر منه ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنبها فيما له شبهة
 بالقيام احتال ان يكون سائر ما ملحق بها لا اتحاد الجنس والاشل المفارقة وهذا حكم قديم بالاشبه لان التكبيرات عبادة مكان الاحتياط في
 فعلها بقا بجهة الاداء بقار الحمل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والوقوف وتكبير الاقلام لا منها غير شروعة فيها
 شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام من ذات التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تغل بشبهته وهذا المعجز عن حقيقة الاداء
 فيعمل شبهة مكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا شل له عنه من وجب عليه عند ابى يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشويق وعندنا
 نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل الاحتج قوله وهذه الاقسام اى الاقسام السبعة المذكورة يتحقق في حقوق الباء كما يتحقق
 في حقوق الله تسليم عيب الغرض يعني على الوصف الذي ورد عليه لغصب ادراكه لان ادعى عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة
 بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلاك الغرض في يده مالي انسان فتعاقوا الهان برقبته او بانجانية بان دعى
 في يده بجمانية ليستحق بها رقبته او طرفة اذ اصر لانه اداء على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو وجب اصل الاداء قلنا
 اذ ملك في يده المالك قبل الدفع الى وليه بجمانية في الدين في الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين
 مرجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا امر عبد الغير اى عبد يمينه ثم اشتراه كان تسيمة ادائه شبه القضاء كفضل
 الاحق ما كونه اذا انزل سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا امر الشل
 فثبت ان الواجب عليه تسليم السبي منه العبد من القدرة وقد ضل واشبهته بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بليل
 ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بمنزلة على امر ثم مات فورثها عنها بمال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك حقيقته ان ما كتبه على هذه النكاحات دخل رسول الله عليه السلام والبرقة نفور بل نفرت اليه
 بنحو اداء من ادم بيت فقال عليه السلام انهم ابرمة فيها لم قالوا لا ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذوات لا اكل لاجل الله فقال
 عليه السلام هو عليهما صدقة ولنا فيه جعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف اعيان ولا يقال يصح هذا لصدقة لا يمكن ان يكون ما شئ من اعيانهم
 لا نفعل انما كانت مولاة عائشة كرمي من بني تميم لاسن بنو اشم كرمي وكان ذلك تصدق بقلوبه لئلا يكون لها حرمة محقة بالنبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف فيه حكم بعين مساو شرعا كما نحن اذا عملت تغيير حكمها بالبين من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدم حكمها الشرعي من الحرمة الى العزل وقد تغير قبل الملك حل بغيره للمالك الى حرمة ومهرته المشتري الى كمال ايضا فيجوز ان جعل
 بعين باقتدار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان شيئا من الزوج اذا ازال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شيئا من مقتضا من هذا
 الوجه فلا اعتبار على الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يغيره بما لا يتجوز المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند المقدور لاعتبار جهة القصد
 قلنا لا يثبت الملك للمزوجة قبل التسليم القصد انما ينفذ اعتقادها وتصرفاتها فيه وينفذ اتفاق الزوج وتصرفاته فيه من الكفاية وليس
 والبرية وغيره لانه حلو قبل تسليم القصد فكانت هذه تصرفات معناه فيه عندنا فننفذ قوله وثمان انصب نفعا بمثل معقول اما كونه
 قصدا فالانه استطاع الواجب وجوده ليس بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو اشل صورة ذنبي
 كما في التليات او قاصدا وهو اشل معنى كالتقية في ذوات القيمة والمماثلة بين الفاتية وبين كل واحد منهما بركة بالمثل الا ان الاول
 وهو اشل صورة ومعنى سابق على اشل معنى لان اعتبارا بغيره بطريق البهران انما يصح فوت على المنصوب منه بركة والمعنى فابكر
 التام ان يتدارك ما اذا مال من منه هو مثل لما فوت عليه بركة ومعنى كالمثل للمطلقة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا
 على اشل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المشلى مع انقضاء على اشل كامل بان يوجد في الاسواق لا يحرم المالك على القبول بركته
 فحق في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى لشل اشل الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن اشل الكامل فبئس بغيره المالك على قبله
 انما صغر صورة قوله وثمان بنفس والباطل بالمال يعني في حالة الخطأ قصدا بمثل غير معقول على مقابلة بعينه في لصوم لان المماثلة
 لا تفصل بين الفاتية والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل
 مثل المال اخر غير صورة تيسر بهما في قدر المماثلة لا غير وهذا التعليل ليس بالحق كان طريق المماثلة فيها منسدا اولان اشل معنى
 مبررة من قيمة الشئ اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينار وادان لم يكن الشئ المالم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد
 بغير عينه صحت تسميته عند اختلافه لاشافي رحمة الله وجب الوصف فان انا ما بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الواجب
 وان انا ما بقيت اجبرت على القبول ايضا وان كانت تسمية قيمة الشئ قصدا له لا محالة اذ هو تسمية مثل الواجب ولكن العيب هنا
 لما كان مجبولا باقتدار الوصف لا يكتفى بتسمية قبل التبيين الا بالتقويم فصار تسميته اصلا من هذا الوجه اذ هو بهذا الاعتبار
 مثل حليم الب الذي يحكم به فكان تسميا من هذا الوجه اذ لا قصدا لان القصد اخلف عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تسميته مثل المسمى في الواجب لانها صارت اصلا في الايقاد واقتب راد العبد اصل تسميته
 لانه وجب بالعقد احد التبيين بغير الزوج وبغير المرأة على قبول القيمة بغيره على قبول المسمى وهو العبد الوصف بخلاف العبد
 العيين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم بنسبه وصفاته كانت قيمة مقتضا حاصلها فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل فلي ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبدا وقيته وذلك يوجب فساد التسمية فيبهر الشاغل اذن كما قال المحقق
رحمه الله الا يرد على ان لو عين العبد فقال تزوجك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد او لم يكن
تسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبدا او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجبولة لانها وراهم فمختلفة العبد
لانه لا بد من اختلاف بين المتولين فصار كانه على عبدا ودرهم فيفسد لجهالة فاما اذا قال عبدا فقد صحت التسمية لان جهالة
لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها به فانه اعتبر بنا على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا صرفتها وما
كانت مبنية على القيمة مسمى معلوم جازان ثبت كما اذا تزوجها على عبدا بعبده فاستحق او تلك فان اقيمت يجب مهر او نصف المهر
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرع موزق الى اخره اختلفت الامة في جواز
التكليف بالمتبع وهو المسمى بتكليف بالايطاق فقال اصحابنا رجهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهم نفع شرعا وقات الاستحرة
انه جائز عقلا ومختلفا في وقوعه والاصح عدم وقوعه والخلاف فيما هو متبع لذاته كما يجمع بين الضدين المتعدين بين شعرتين
فاما التكليف ما هو متبع لغيره كما كان من علم الله تعالى انه لا يلازم من شغل فزبون واني جيل وسائر كفار الذين ما تواس على كفرهم
فقد اتفق الكل على جواز عقلا واهل وقوعه شرعا فالاشعري يمسكو بان التكليف منه تعالى لقرن في عباده وما يليك فيجوز
سواء اطاع العبد او لم يطع وبذلك ان اتفقت التكليف اما ان كالاتي الله في ذاته او كونه قويا لا وجه الى الاول لتصور صدور
الامر من الله تعالى بالمتبع للعبد ولا على الاثر في لان يتبع انما يكون باعتبار عدم حصول الفرض والقديم مشغوع عن الفرض
وتسك اصحابنا رحمه الله بان التكليف العاخر من الفعل بذلك الفعل بعد استيفاء في الشاغل التكليف الا في المنذر فلا يجوز نسبة
الى المحكم على جلاله حقيقة ان مكنته التكليف هي الابتلاء وعندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه
باعتباره فيحاسب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الاتفاد فلا يتحقق معنى
الابتداء وباقى الكلام يعرف في علم الكلام ثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي اذني ما يمكن به العبد من اداء المزمع شرط
في جوب الاداء كما ثبت بالبرهان في اصول البطلان في الفصل بدنيا كان المأمور به بالاداء لا حرا من الجور وطى التكليف باليسر في الوسخ
ثم هذه القدرة شرط في جوب الاداء ما دون وجوب الفضا حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
وجوب الفضا لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف فلم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان الفضا
يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب الفضا بقاء ذلك الوجوب لانه لا وجوب بالاداء باخر وقد يتحقق وجود القدرة في ابتداء
التكليف فلا يخرج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه لان وجوب الفضا
بقا وذلك الوجوب بقاء الشئ في وجوده ولهذا مع اثبات الوجود ونفي البقاء بان يتدل ووجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
للوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشئ لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كما يشهد في الكناح شرطا لابتداء دون بقاءه ولا يلزم منه
تكميل ما ليس في الوسخ لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكلف ابتداء في فاهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه
ان في النفس الاخرى من العرطية متمازك ما فاته من الصلوات والعبادات وما وجب وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقاء على تداركها
ولها تاتي عليه بعد الموت وليس ذلك كاجزاء الاخير من الوقت في حق الامارة لانا اعتبرنا ذلك بغيره اشره في فاهذا ولا خلاف

للقضاء انهم يتبرقون بغيره فانما هي الفوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا كانت صلوات في اتمه فقطعنا في الرض قاعده
او مومنا او مضطربا حيث يخرج من العبد ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من العبد لان القيام والركوع والجمود كانت
واجبة ولم يات بها لاننا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يكسبه من الاداء كما اذا قلنا
لا قدرة كميته فظهر بهذا ان استطاعه على القيام ما كانت شرطان في الابدان بل بشرط ذلك كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان مربوبا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة الكميته كذا في بعض الشرح وليس يتفصح ما حصل ان بقا الوجوب يستثنى من القدرة والكميات لا تثبت ابتداء بدون قدرة
التي تظهر ثمرتها اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما بينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة أصلا لم يأنفم فاداء
قدرة على الحج مثلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر عليه يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن له
قدرة عليه أصلا لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حاله بقا مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يري ان المنطوق اليه في اشتراط القدرة فانه الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصلوة قائما يقضيها في حالة المرض مضطربا يخرج من العبد ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطربا يقضيها في حالة
بغيره قائما لا مضطربا فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك ككان الجواب على العكس يولد ما ذكر
في الاسرار في مسئلة التفريق ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تثبت وجود الاداء بشرط البقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
القدرتالي لم يكن اداء ليس في القدرة واسقط بالحجة كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشرط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا اشتراط القدرة على التوهم ما لا راجع اليها مباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعضه فذاق ان سلامة التوهم كان يقول لاذن في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشتراط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا يوجب
ما شئ به فكذا القضا اذا كان الفعل من مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل من مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فليست
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيامات المتعددة بناء على توهم الاستداد ليطهر اثره في المواخذه
كما ان وجب الاداء تثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يغتفر مضموما
اذا كان قادرا على الشئ حتى لو عجز عن الشئ سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة شرط في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والاظهر اثره في المواخذه
في النار الاخرة قوله والشرط كونه اسي كون القدرة على تاويل المذكور او كون مما يتكبر به من الاداء متوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي سبب التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة لا متطابقة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات ومنه الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ادائه الفعل عبادة
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقةها ولهذا لا يشترط هو التوهم قلنا اذا بلغ العنبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او ظهرت المحال في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسننا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

بشيء من الزمان الذي هو من ضرورات القدرة فلو ثبت التكليف لعدم شدة لا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شبهة للتكليف لان المقصود لا يحصل به الاتي ان احتمال سفرايح بدون زاد وراحت فاقبال
القدرة على الصوم لا شئ الغافي واجتبال القدرة على القيام والركوع للمرضى بزال المرض والزمان واحتمال الابصار للامى
بزال السى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومن ذلك لم يصلح شبهة للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب
وجوده من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمقتضى شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم لقنعة
موجودة بالوزان نظيره في ذلك الاجزاء استدراك بيقين الشئ فيح الاداء فثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فمفسر
الاسل امى الاداء مشروعا مامى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو القضا فان قيل بسلطان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذ كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم
حدوث الالة الطير ان للامان ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى والامى والمقدور مع ذلك لا يصلح التكليف بالكلية
والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كالبعد للبطش والرمل للمشى فلا يصلح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح بشرط التكليف اذ كان المطلوب منه عين ما كان اذ كان المطلوب منه غيره فهو كان
لصحة كالمرا بالوضوء اذ كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم
فتيمم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق وقت شرط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هذا المقصود لا سلامة الالة الاصل
منى مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب النيات لا حقيقة الاداء في شرط سلامة الالات في حق وجوب القضاء لا سلامة الالات الاصل
وهو الاداء بل كفى فيه توهم حدوث في طهر بين الخلفان بعض مشائخنا انه باذراك الاجزاء الاخير لم يزل الصلوة لان بذلك انحراف تيمم
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريمه ويشترع فيها ثم يتبها بعد طهر وج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء القضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبدية بالقضاء وهذا في الظاهر والعصر والمغرب والعشا فاما في
الفجر فاما يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشترع في الفجر او شرع ثم انفسى
عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي مما كان كذلك القدر عن انفسه وقوله كما كان سليمان عليه السلام
روى ان سليمان لما عرض عليه الممكيل الصافات الجبال ودانات صاوة العصر وورد له كان في ذلك الوقت باشتغال به اذ ملك
ملك الخيل بالعقر وضرب الاتفاق كما قال الله تعالى فطفق سسى بالسوق والامان تشوا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته فظهر
للفنس لمنها من خلقها جازاه الشد بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لسلوات والورد بتخير السبع بدلا عن الخيل
فجرى بامر رعا حيث اصاب اليه الشبر في كتاب عصية الانبار وكتاب خصص الانقياد من مقص الا نبيا وعليه السلام كما في
اصحاف على مس السمار فان من خاف ليس السمار او يكون هذا الجواب بان مقتضى عندنا فالتوهم البرقان السما اعين مسو شدة
قال الله تعالى اخبارا عن الجن والانس السمار والملكات يصعدون اليها ولو اتوا الله تعالى على صعودها يعيدون اليهم وعهد
عليها السلام فيمنعدها يمينه بنا على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يثبت في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البرنظاها وذلك كان
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وتدخل سليمان عليه السلام كما ينبغي ان يتقدم لغوس

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بناك اخبر من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يقع فيه فلم يبق له ان يصدق القوم كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من مسمى
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخافه وهو القضا لنظير اعتبار التوهم البعيد في حق من جهم
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان معناه الاتيان بنسبة الدخول من غير استيذان
واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان رباه تبيها لذلك فاما اذا دخل عليه
بنسبة فالتظاهر لا يمكنه التبيها لذلك فيجوز وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلبه بالوقت من مؤذن وكونه
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا التوهم
حدوث الماء بطريق الكثرة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان تكن يقرب ما رخم يقتل بالبحر الظاهري الى خلفه
وهو الشراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة لما دواه اذ ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى يقتض على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة دائمة على اصل القدرة وليس قدرة
ميسرة لمحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبني ثالثة على الاولى اى الممكنة بدرجته لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الاسكان ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها شق على الغنى
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العاسة والفارقة عن المعبود بالاختيار امر شاق الى الشا ولا يوا اليسر
رحمة الله وفرق ما بينها اى بين القديين في الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت للممكن من اصل العمل اذ لا وجود له بدونها
فلما تغيرت باصحة الواجب بل ثبت اصل الوجوب كانت شرطا مضافا لشرط دوامها بقاء الواجب كالطهارة شرط بقاء الصلوة ولم
يشترط دوامها بقاء الجواز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى اليسرة شرطت لتيسر كانت صغيرة صفة الواجب من لحد الامكان
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاء البقاء الواجب لا كونه بها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يقتل
من اليسر الى العسر وبذلك والى العسر بطل الواجب لانه لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقاءها وليس منه
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر لقدرة ممكنة ثم تنبيه بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدر
ممكنه كان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون المكنية صار كان الواجب تغيير من اليسر الى العسر لواسطها كانت متغيرة
قوله ولهذا اى ولا يشترط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب الذى يتعلق اليسر بها قلنا انه الغير للشان ليقط الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك النخرج والخراج اذا اضطلم الزرع آتاه اى تساقط لان كل واحد منها متعلق لقدرة ميسرة وقال يشترط
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يولد ضمن لان الوجوب تقر عليه بانك من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم
ايودى ومن تقر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كما في ديون العباد ومدة الفطر لان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يرد حتى ذهب المال بعد تمكنه من دفعه فالتحق من مخاء فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه عليها لقدرة ميسرة والحق المستحق حتى وجب لصفة لا يبعث الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت
ببعضه حتى كذلك ان ثبت بغيره حتى كذلك فاني الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما الال حقيقة

او تقدير ما فلو بقي بعد ذلك المال الذي هو منه لا تقرب غرضه ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون
شيئا آخر فلا تجب الاسباب جديدة ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرضه محققا لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير صد المستملك كما نجزا عليه فيبقى الواجب بقاء المال تقدير انتم استوضح وجوبها بقدرته ميسرة فقال
الانتم اي ان اعي الشارح خص الزكاة بالمالي النامي اى علق وجوبها بوضعت النار ليلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت ببعض
النار غير ان الشرع اقام الدية في النصاب المعد لانتم مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة المنعوض صرح ولذلك اوجب
قليلا من كثير وهو راجع المشرف فقلنا انها متعلقة بقدرته ميسرة فشرط دواها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن ليسر لان الواجب ربع اشتر
وادار درهم من اربعين درهما مثل اذار خمسة من اتمى درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليسر المكاف به اهل اللوجوب
فان المطلوب اعتبار الفقير والغنا بعضه لمن لا يفتق من غير النفي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنا
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان نصاب بهنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاءه ولبقاء الواجب
فكان ينبغي ان لا يستل الزكاة بهلاكه الا انما تسقط لغوات النار الذي تعلق اليسر به لا لغوات النصاب واذا ملك بعضه بقي
بقسط الباقي لبقاء اليسر بقاء النار في ذلك بقدر قوله والعشر باخراج يعني وجوب الشر متعلق بالقدرة اليسرة ايضا لانه من خزن
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو غار بالبرقبة الارض ولا بما ل آخر مع اسكان الارباب فيها وجب قليل من كثير مع
امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاء الواجب فاذا ملك خارج يسقط وخروج بالتمكن من الداعة يعني انه وجب
نصبة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنار الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض سنة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يتمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النار بل شيعته حتى لو زاد او اخرج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت
انه واجب بصحة اليسر ان النار هنا اعتبر تقديرها بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتبار النار
التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق العزاة ويجعل النار موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد بول في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا في فلا يمكن ايجابه الا في النار الحقيقية بخلاف ما اذا صاحب الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا لكلا يودى الى امتصاصه حتى لو كان بعد الاصل طام مده يكن
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقاء
القدرة اليسرة بقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة الكفيرة بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه الكفيرة بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرته ميسرة لو هي من احداهما ان الشارح خيرة بين النوع
الكفارة وذلك تيسر لان اختيار اذا ثبت انه يوفق بما هو الايسر عليه كالمسا فريضة بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
مينا كان اشق عليه كما يقيم عليه الصوم مينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيرة فيها بين نصف صاع من بزو بين صاع
من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرته ممكنة لان ذلك ليس تخيير مينا فلا يفيد اليسر وتحقيقه
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامر على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمفسر

او اخر جاز من دياركم اى للذين ان يعيدوا واحدا منها وتقولك لو لدك حجين غفبت عليه اما ان تقر او الية ربع القرآن او تقر الكتاب
 الفلانة او يكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام والالا تفهم منك فالمقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه الشئ شهر في القتب لا البسر عليه
 ومعناه ولا يملك من ان تغفل احد هذه الاشياء البتة وان لا يغفل منك شهرة لاحالة نظير الثاني قولك فلانك اشتريته
 الدرهم بما اوجبت او فاكته فالمقصود منه التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التخييرات الشرعية يكون ملك الاشياء التي
 خیر المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بين لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتقييد على الصورة ولا بعة بالصورة فيفيد تأكيد التيسير
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة في المعنى كما في اصله في شئ يتبدل في التخيير الى الشئ فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول
 لان الواجب فيها مقدار ما ينفق صاع من برودية صاع من شعير او قرش او غيره من هذه وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا
 اليوم والكل فيه سواء فالتيسير فمقابل يفيد التأكيد ويعيد معناه لا بد من ان يقع الاداء الا محالة اما اداء او لقسمة صاع
 من ثياب او غير ذلك مما يملكه في المالة وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير في البيع
 على الصورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالغير الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يثبت العجز المستدام في
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الغاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة فبدي حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالق
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
 سيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقا القدرة لبقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله اما ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
 كالزكاة كان يبنى ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد استوط كمال في الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بال عين فان
 الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذي وجبت الزكاة به لا بما لآخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى
 وفي اموالهم حتى معلوم للساكن والمحررم فقال عليه السلام في المروة ربع الشر في اربعين شاة وفي خمس من الابل شاة
 فبمصول مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال معين بل بملق
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا ثم كمنف وهذا لم يشترط فيه المالك ان كان المال الموجود وقت الحث
 والمستفاد بعده فيه سواء قاسى مال اصابه من جد اى بعد الحث او بعد الهلاك وامت به القدرة اى حصلت وقبت بخلاف
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء اى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
 بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان مينا كان استهلاكه بعدا على محل مشغول بحق العجز
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهما لم يكن الاستهلاك بعدا على حق الغير لوجه فكان هلاك والاستهلاك سواء قوله
 لما باج الى آخره يتل ان يكون جوا بما ليقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
 والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على الشئ والكتاب الزاد في الطريق
 ولهذا صح النذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا لبقا الواجب حتى لم يقطعه الحج بقوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب
 عليه وبقى تحت عهده وكذا لك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان النسي بانصاف شرط الوجوب واصل القدرة يجعل بمالك

نصف صاع من براوصاع من شعير اخفى ما ثم لم يشترط بقاها لبقاء الواجب حتى بقي منه ذمته بعد فوات الذنا فاشار الى الجواب بانكر
 ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدره كفاية ما كان في الاصل بشرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
 اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناحية عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة ففحات
 اشتراطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بغيره وعركب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بل بالاجزاء
 ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط في ذهابها لبقاء الواجب وانما لم يشترط التوسم الذي ذكره
 السائل فيكون ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى اهلاك في الغالب واخرج من معنى واعتبر
 في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلعه وهو التقصير لا لغيره الا اذا ولا خلعت للرجل فيبقى لها شتره اخرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشمل الحج
 صدقة النظر من انها لا يجب لصحة اليسر بل يجب بقدره كمنه واشترط فيها لئلا يكون اليسر بل يصير الموصوف به اى بالانها اهل
 القنار يعني هذه الصدقة وجبت اعتناء الفقير عليه لسلام اخواتهم فلم يكن بمن اعتباره صدقة القنار في المكاتب يصير له اسلطة على المالك فافتر
 ادوار الاقنار من غير الغني لا يتحقق كالتحقيق من غير المالك واعتبر من عليه ان المراد من الاقنار المذكور من الحديث ليس الاقنار
 الشرعي بل المراد افتراده من اسلطة بائنا كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغني الشرعي شرط لا ليلته به واجب عنه بان ثبتت ليلته
 ان المراد من الاقنار كفاية الفقير بقدرته قوله عليه السلام من المسئلة فيبقى الغني الشرطي في جانب المودى سلطانا فيصرف له
 ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط القنار في المودى ثبت ضرورة وجوب الاقنار فاذا ثبت ان الرد منه ليس في
 الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودى به فلا دلي ان يقال انما اعتبر القنار الشرعي لانها شترت لاقنار الفقير من السؤال بانظر
 فلمكان الفقير الجواب بها صارت مشروطة لا حواجة الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذا ما يتمكن به من اقنار الفقير من اسلطة
 وهو نصف صاع من بر مثله كان موقفيا من المسئلة به متمكنا من الاقنار فلو اعتبر في القنار اذا امر بالاقنار لساد الامر على موقوفه
 بالنقص لا يمتنع يصير متماجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة غيره وهذا
 شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فافتراد من قوته وقوت من يقوته يوم القنار وليلته الا ان
 عندنا ما دون النصاب لم حكم العدم في الشرع حتى حل للمالك الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرعنا في تحقيق الاقنار ثم شرط
 ما ذكر ان الاقنار شرط الالبية لا ليس بقوله الا يري اى هذا الواجب وصدقة النظر يجب شياب البذلقة اى بالثياب الستة
 يتبذل لتستعمل في اللبس او شياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته من حاجة الالبية ما يساوى
 وجبت عليه صدقة النظر وهذا النوع من المال يحصل سهل التمكن والقنار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان مى يكون
 الا اذا من الفضل وليس ذلك بشرط هنا ولهذا لا يشترط حوالان المحول لمحقق سواء بل اذا ملك لثبته ليلته النظر لمزده صدقة النظر
 ويلزمه بسبب راس بحر المدبر ذام الولد والعبد المديون ففرقنا ان القنار شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترط واما ما بقا
 الواجب وانما يمنع الدين من وجوب هذه الصدقة لانه بعدد القنار لانها وجبت لصحة اليسر والقنار من شرط الالبية فيمنع الوجوب
 بعده لما لا ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لثبته ليلته فافتراد من حاجته الالبية لان القنار بسبب العبد
 ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول القنار على آخر فلا يمنع الوجوب بملات ودين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الرقة لان

اشط في الزكوة العنايعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهما كمن ان كان غنيا بما لا يخرجه من البعد بعد ثلثا ربعه من وجوب الزكوة والله علم
فصل في صفه الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جملة غفيلة عبارة عن كون عاقبة جيدة والنجح بجملة واحدة وعند من جملة شريفة
هو موافقة الغرض والنجح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطوب البوجه وواقع عبارة عن كونه مطوبا لعدم وفي تحقيقه كحسن
والنجح وكونها عقليتين او شرعيتين كما لم يطيل لنا ولا شعرت ليس هذا موضع تفصيل ثم ان حسن المامور به من تعنايا الشئ لا من موجبات
الانته لان صيغة الامر تحقق في النجح كالغفر والسعد والعبث كما يتحقق في الحسن الا يرمى ان سلطان الجاهل اذا امر انسانا بالمال انسان
او نفسه بغير الحق كان امر حقيقة حتى اذا خاف المامور ولم يأت بما امره يقال خاف ان يفسد طمان الا ان الامر لما كان طاب المامور به بأكده
الوجه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اتقنى الامر انصا در منه كون المامور به حسنا لانه لا يابن بالحكمة
طاب ما هو قبيح بأكده الوجود قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم فجرا ولا قال جل جلاله ويهيى عن الفجاء والمنكر فذل الامر منه على كون المامور به
حسنا والعقل آية يعرف بها الحسن لانه موجب له نفسه اذ لو كان حسن المامور به بالقتل لما جاز وروى والتسج عليه لان الحسن العقل لا يبر عليه
التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تعبيته الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضها في ذاته
ونسبها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والواقع والوجوب حقيقة واليضا
الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحراما والعدم لا يقبل الصفة حقيقة فلنا هذه صفات واجبة الى الذات كالوجود مع
للوجود والحدوث مع الخديث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفة ولون وسواد وبهذه صفات
راجعة الى الذات لا معار زيادة عليها ولان الفعل يوصف بانه من وقبح لدخوله تحت تحيين الله تعالى وتبيينه كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث فامر به لان ذلك المحدث محدث فيمتاح الى حدوث اخر فيعود الى القول
لعمان لانهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء رسيطة والصفات الاضافية ليست بمكان فائتة بالذات ويكون لهذا
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقنى وجود معين علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسح كما في لفظ الاب والابن والاب والابن فالذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابدوة والبنوة والاخوة معاني فائتة بالذات زائدة عليها ثم يوصف العدد ومه هذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتحقق بالعدم والاحالة
الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف العدد بانه معلوم بهذا كور وغيره كذا اني اليه ان قوله المامور به نوعان حسن
لعنى في عيونه وحسن لعنى في غيره والذي حسن لعنى في عيونه نوعان ما كان المعنى في موصوفة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه اي في صفته الحسن حسن لعنى في عيونه اي التعبد بالحسن بحسب ثبوت في ذاته وحسن لعنى في غيره اي التعبد
بحسن الحسن ثبت في غيره والتقسيم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللامع به اي المعنى الذي انصف به المامور بالحسن في وضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم تقدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بني الصلوة
على الافعال الاترى انها تجب على التقادير على الافعال دون الاقوال ولا تجب في محله ثم قيام العبد بين يدي الرب واهما يليين
على المثال صار فطرته الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعتقاد بالركوع زيادة في التعظيم ثم التماق السجود به تنائية في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والتسليم وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكاره صلوة تدل على انها

التعلیم والربانۃ فی النفس والقدیس : ذیل اليهودیۃ والنسائیۃ فی القیاس ان افعال الصلوۃ واذکارها جمیعاً من غیر
 التعلیم والتعلیم اللہ تعالیٰ حسن فی نفسہ لانہ من باب الشکر وشکر النعم واجب عقلاً والایمان من ہذا القسم ایضاً بل ہو اعلیٰ درجۃ من الصلوۃ
 لان حسنہ لا یجمل السقوط بحال بخلاف الصلوۃ و لہذا قدم الامام فخر الاسلام ذکرہ علی ذکر الصلوۃ الا ان الشیخ لم یکرہ ہہنا اعتماداً
 علی ذکر الصلوۃ فانہ لما ذکر ان حسن الصلوۃ یعیننا فی ہذا الایمان بهذا الوصف اہل قولہ الا ان یشیر الیہ فی غیر حینہ او حال احوالہ
 کما راجعہ الی التعلیم لے الا ان یشیر الیہ فی وقتہ کالصلوۃ فی الاوقات المکررہ و کما دار الفرض قبل الوقت او غیر
 حالہ للصلوۃ فی حال الحیض والنفس و لحدیث : بانما تبہ فان ہذا الخاتہ لیت بصاحبہ للتعلیم لفقہ شرط و ہو الطہارۃ و کذا حکم سالم
 الشرط فی شہدۃ شوقیج ہذا العارض فیعیب حراماً قولہ واما التعلیم بالواسطۃ بما کان المعنی فی مدعہ کالزکوۃ والعموم والجمع فان ہذا
 الافعال بواسطۃ حاجۃ الفقیر الفقیر واشتہا بالنفس وشرف فی المکان لغنت اعناء عباد اللہ و فہر دورہ و تعلیم شعائره مضارت
 حسنات من العبد للرب عزت قدرتہ بلا ثالث معنی لکون ہذا الوساوئ ثابتہ بخلق اللہ تعالیٰ مضافۃ الیہ و ہو القسم الثانی من التعلیم
 الاولین فالزکوۃ مضارت جنتہ بواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر لانہا ایثار جزا مقدر من النصاب المواعظ للفقیر المسلم الذی لیس بہا شے
 ولا مولاہ ولا یتیم ہذا العمل بالواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر الذی ہو من خواص الرحمان مضارت حسنہ بہذہ الواسطۃ لانہا
 لان تملیک المال وتنقیصہ فی ذاتہ اذا عتہ و ہی حرام شرعاً و ممنوع عقلاً والعموم صار حسانا حصول فقر النفس الامارۃ
 بالسوء التی ہی عدو اللہ و عدو کبریا کما جاء فی الجزاء تعالیٰ اوحی الی داؤد علیہ السلام عاد نفسك فانہا انتصبت لعداوتی
 وقال علیہ السلام اعدی عدوک نفسك التی بین جنیک و لہذا کان ابجہاد مع النفس اقوی من الجہاد مع اہل الحرب حتی سحی
 الجہاد الاکبر فی قولہ علیہ السلام رجنا من الجہاد الا صغر الی الجہاد الاکبر فصار حسانا بہذہ الواسطۃ لانہ حسن فی ذاتہ لان
 تجویب النفس و منع نعم اللہ من ملوکہ مع النصوص لیسۃ بما لیس بحسن والجمع صار حسانا بواسطۃ انہ زیارۃ امکنۃ مغفلۃ
 عظمہا اللہ تعالیٰ و شرفہا علی غیرہا و فی زیارتہا تعلیم صاحبہا فصار حسانا بواسطۃ شرف المکان لالذاتہ اذ قطع المسافۃ
 وزیارتہا امان معلومہ یساویان نے ذیہما سفر التجارۃ وزیارتہا البلاد غیر ان ہذا الوساوئ ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار
 للعبد فان الفقیر الفقیر لیس بمستحق عبادۃ اذا العبادۃ لا یتحقق الا اللہ تعالیٰ وحاجۃ الی الکفایۃ ثابتہ بحق اللہ تعالیٰ
 جل جلالہ بدون اختیارہ قال اللہ تعالیٰ و انہ ہوا نخی واقفی اسی افتر فی قولہ والنفس لیت بمیانہ فی صفۃ بل سیہ
 مجبولۃ علی تلک الصفۃ کالنار علی صفۃ الاحراق و لہذا لا یلا امر احد علی الیل الی الشوات ولا یلیل عنہ یوم القیامۃ ولا یقال
 لما لم یکن النفس جائیۃ فی صفۃ کیف استحققت القہر لانا نقول انما وجب قہر لہا لفتہ ہوا بالملایق المرۃ فی البلاء
 بسبب متابعتہ ہوا بالکمال ان التباعد وجب عن النار احتراز عن البلاء وان کانت مجبولۃ علی الاحراق غیر مختارۃ فیہا
 و کذا قتل الحیۃ والعقرب و سائر الموزیات جائزہ وان کانت مجبولۃ علی الایذار غیر جائزۃ فی ذلک احتراز عن الضرر البیت
 لیس بمستحق للتعلیم بنفسہ اتم ہو حجبہ کسائر البیوت بل یجمل اللہ تعالیٰ یاہ مغفلہ و امرہ ایمانہ بتعلیمہ و لما ثبت ان ہذا
 الوساوئ ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار للعبد کانت مضافۃ الی اللہ تعالیٰ وسقط اعتبارہا فی حق العبد مضارت ہذا
 و العبادات حسنۃ خالصۃ من العبد للرب بلا واسطۃ کالصلوۃ و لذلک شرطنا الالبیۃ الکاملۃ فلا یجیب علی العبدی کالصلوۃ حلالاً

لما شفى رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالمح قلنا انما اراد
 بالواسطة بها ما يتوقف ثبوت الحسن للمامورية عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها
 الحسن لغيره والصلوة تعظيم الشفاعة في حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
 وجهته المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حال اشتداد القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد
 التقويم قوله وحكم بدين النورين وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اى الحسن لم يمتنع
 في عينه ولما تحقق به واحد وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعتراض ما يسقط بعينه اى بالاثبات به
 استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوها وهوانها واجب انفسه فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويتبقى بقاء كالوضوء والسم
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الزمته بالسبب ايج قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
 الوجوب بالعارض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله و
 باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
 صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالتقضي الى التقضي على ما مر بانه قوله والذي حسن لم يمتنع غير نومان
 بالقسم الاول نومان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المامورية كالصلوة على الميت والجمعة
 واقامة الحمد وفان ما فيه من الحسن من قضاء حق السلم وكبت اعداء الله تعالى والزيح عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
 ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما بيني به ان الغير الذي شرع هذا المامورية لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده
 حصول المامورية لا بفعل مقصودى كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
 وانما حسن وصار مامورا به لان ما فيه الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
 لا يتبادى بالسعي بوجوبه بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كاملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
 في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو راجع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمامورية من غير عارضة
 الى فصل مقصود له كالصلوة على الميت والجمعة واقامة الحمد وفان صلوة الجنائزة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث
 كما ذكرنا لقا حتى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت لا ترمى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
 عليه قيمة منهيها عنها قال الله تعالى ولا تفصل على احد منهم مات اى الآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غير ذلك وهو قضاء حتى الميت
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تغذيب عبدا لله وتخريب بلاد و ليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذمى ببيان الرب ملعون من اهدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كذا الكافر فانه لما صار عبدا لله ومسلمين وفتقد الى حمايتهم
 مشرع الجهاد اعداءا للكلية وقهر لهم واعزازا للدين المحتج فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تغذيب

العباد وایضا وسم کا مجہاد وکنس مارت من بواسطۃ الزجر من المعاصی المفیضة الى الفساد وبادیتها الى عیس میبایة
النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع الله المأثور به لاجل من هذا القسم يحصل بنفس الايتان
بالمأثور به فان نفسا حتى الميت واعلا الدين بتهمة اعدائهم والزجر من المعاصي يحصل بنفس الصلوة والمجہاد واثباته كخود
من غير توقف على فعل اخيه فكان هذا القسم في كونه خشنا غير ودون القسم الثالث لشبهه بالمحسن بعينه من وجه فكان في
مقابلته القسم الثاني في فاء حسن لعينه مشيية بالمحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره مشيية بالمحسن بعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي العلم
الميت وكفر الكافر وارتكابها النهي منه ليهنا دون الصوم ولتلك ليل لانهما وان كانت بتقدير الله تعالى مشيية في ثبت
باعتبار العبد وستمه عن ظهور عيبه فوجب اعتبار ما اذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غير لان العبادة تتم بالعباد
لرب عزت قدرته فيكون الوسائط الصافية الى غير الله تعالى في فعل العباد وصورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها
ثبتت بفتح الله لا من صنع العبد فيها فليست اعتبارا فيثبت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة بقوله وحكم بدين النعمين

واحد ايضا كما ان حكم النعمين الاولين واحد وهو بقا بالواجب لوجوب العيب وسقوط بسقوط العيبه واحد ايضا
كما ان حكم النعمين الاولين واحد وهو بقا بالواجب لوجوب العيب وسقوط بسقوط العيبه حتى وسقطت
الصلوة بحیض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجاهل مكر بالعباد السعي
قبل اداء بحسنة ثم على من كان السعي واجبا عليه ولو حل مكر الى الجاهل او كان متكلفا فيه فعلى الجاهل سقط اعتبار السعي
وللايتان كاش لعدم نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عند مرض او سفر سقط السعي وكذا حتى الميت متى سقط
يبارض معتصا الى اختياره من بني او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقيين بحصول
المقتد وكذا اذا تم تشكك شوكه الكفار بالتقابل مرة لم يقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق من
آخرهم يقطع من القتال وان كان ذلك خلافا لعيبه فان النبي عليه السلام قال لمن يبرح هذا الدين قايما تقابل عليه
عنائه من المسلمين حتى تقوم الساعة

وفعل في النهي النبي في الائمة المنع من النهي لانه في حق القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استعداء ترك الفعل بالقول
من وجوده وقيل هو قول الفاعل غير لا تفعل على منبذ الاستعداد وقيل هو اقتضاك من فعل على جهة الاستعداد وهذه العبارات
بعضا قسمة من بعض وليتم ما فيها من الاختلاف فاذكرنا في هذا الامر ثم منعت النهي وان كانت متروكة بين التخييم كقول تعالى ولا تذر
الزني والكرامة كقول الله في ذر والبيع اذ لم يأت بالثابتين او التحيق كقول الله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما بين يديك ولا تذكروا
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والا غاف كقول الله تعالى الا تخفى الى نفسي وبالس كقول الله لا تقصدوا اليوم والارشاد كقول الله تعالى
لا تسأوا من انبياء ان تبدلوا منكم فتكونوا كقول الله عليه وسلم لا تقصدوا الله واب كرامى في مجاز في غير التخييم والكرامة
بالاتفاق فاما الكلام في انها متيقنة في التحريم دون الكرامة او على العكس او مشتركة بينهما لا يشترك الا في المعنى او المعنوية
وهو قول فاعلم في مقدم في الامر من الزين والتمت ان كذا في حاشية نسخ الاصول ثم موجب النهي منه المجبور وجوب
الايتان من مباشرة النهي عند لانه حسنة الامر كما ان طلب الفعل بالانح الوجوه مع بقا اختيار النما طلب فيحسنت

بوجوب الاتيان فكذا تلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجهة فيحقق بوجوب الامتناع وذكر في المتن ان حكم المنهي صيرورة الفعل المنهي عنه
حراما وثبوت احرمته فيها فان المنهي والتحريم واحد موجب التحريم وهو احرمته كوجوب التملك بوثبوت الملك بانه وحكم المنهي من
حيث انه نهي فاما وجوب الامتناع في السعي من حيث انه امر بعبادة ففي الحقيقة وجوب الامتناع حكم الامر الثابت بالمنهي ويكون الفعل
المنهي عنه حراما حكم الله به ويحققه المنهي شرعا فيحرمه المنهي عنه كما ان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا للقيح كالا
شئ الا احرمه قال الله تعالى ويهي عن الفحشاء والمنكر يحكم القبح مقتضياته شرعا لا لغيره فكذا تلك القسم المنهي عنه في سعة القبح القبح
كذلك القسم المأمور به في سعة الحسن كذا في قوله وجوب المنهي عنه في سعة القبح فيقسم اقسام الامر في سعة الحسن والقبح ليعرف ما يجب وما
المتحجب به بواسطة عدم الالهي والجمالية شرعا كما في ما ذكره في الحديث وبيع اسحر والمضامين والملاقيع وحكم المنهي فيها بيان انه غير مشروع اصله
قبح بمعنى في غيره ويجوز ان يمانى المأمور به في سعة الحسن والقبح ليعرف ما يجب وما لا يجب في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ان يشرع
كالقبح والعيب وان قبح الكفر لا يندرج في عرف مجرد العقل لان قبح كفران المنعم مكرور في العقل بحيث لا يتصوره والاولى لا يتصوره شرعا
الكفر كما لا يتصور بيع وجوب الايمان وكذلك العيب فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الثابت او عما ليس له عاقبة حسنة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به لتفصيل الوقت بلا فائدة ويحتمل ان يفسخ على ذي البت وهذا القسم في
سماكية الايمان والصلوة ما لا يتحقق به لغيره بواسطة عدم الالهية والجمالية شرعا كصلوة المحدث وبيع اسحر والمضامين والملاقيع فان الكمال
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشئ لما قصر الالهية العبد لا دار الصلوة على حال طهارة عن السمات صار فعل صلوته مع السمات عيبا
مخروجه من غير انه نحو كلام الطاهر والنجون فكذا البيع وان كان في نفسه ما يتعلق به الصالح لكن الشرع لما اعتبر جملة على مال متقوم كما
العقد اسحر ليس بال وكذا الما قبل ان يخلق منه كحيوان ليس بال صار بيع هذه الاشياء عيبا لخلو في غير جملة فخر البيه كل
ما لا يتغذى به فالتحجب بالقبح وضعا بواسطة عدم الالهية والجمالية شرعا كما في التفويض ونهاني مقابلية العوم والركوة والبيع والمضامين
ما تضمنه اصلا للفحول جميع مضمون من ضمن الشئ بمعنى لغيره ليقال ضمن كتابه كذا او كذا وان مضمون كتابه كذا والملاقيع ما في الجلون
من الاجنة جميع ملقوح او ملقوحة من نعمت الدابة اذا جعلت في فعل لازم فلا يبيى اسم المفعول منه الا مستحلا بحرف العجز الا انهم
استعملوا هذه اجارا وصورة ان يعقل بعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من غيره الناقصة وكان ذلك من طاعت العرب فمضى
المنهي على العبد عليه وسلم عن ذلك وحكم الله فيه اسي فيما قبح لغيره اما وضعا شرعا ببيان انه اسي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعنه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال كحسية كالزنا وشرع المحرم في الشئ على حقيقة البقاء وهو
تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال لم يعبث كما في بيع اسحر والمضامين والملاقيع صار المنهي
فيه بمعنى الشئ مجازا المشابهة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النعم العدم من قبل العبد اقتضار النقل اتم
من الاصل قوله ما جاءه المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المفضوعة والوطى في حالة اكتمل حكمه ان يكون محجبا
شرعا لعنه المنهي لئلا قلنا ان طهارة في حاله كحقيقة كلامه المرفوع الاطاع نبيته به جسد الطمى الى اجتماعا واضمير يرجع الى اسي نوع من الجوار
المعنى الموجب للقيح من حيث انهما اجتماعا عام من غير ان يصير ذلك معنى في صفاته او خلا في حقيقة وتفسيره لا لئلا يكون الجوار في البيع فثبت ان
فان المنهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالبيع الواجب الى المحبة حقيقة وهو امر محجور بالبيع قابل للانعكاس عنه فان البيع يوجد في الاخلال بالبيع

في الطريق فانه يمين والا خالف البيع يوجد البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا ان النسي عن المساواة في الارض المنصوبة متعلق بشغل الارض حقيقة ودون معنى مجاز قابل للعكس اذا اشغل يوجد بدين المساواة والمساواة يوجد بدين اشغل وكذا ان النسي عن المولى حالة كغير متعلق باستعمال الارض وبمعنى مجاز للمولى غير متصل به ومنعنا ثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يغير المبدأ وحكمه اى هذا النوع عاين يكون صحيحا مشروعا بعد النسي باخلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء وجب للمالك من غير توقف على التقييد فلا يفسد في الارض المنصوبة ولا في البيع كما كان باعتبار معنى مجاز للنسي عن غير متعلق به ومنعنا لو شرط ان لا يشتريه احد الا بدين المساواة وجب للمالك بدين الفساد كما تضمن اذا ترك المساواة يكون طليعا بالصوم عاصيا بترك المساواة ولا يوجب ترك المساواة في انفساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاز للصوم غير متصل به وصفه لخصا اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا والى ان النسي عن المولى في كبحض المعنى مجاز قلنا ان وطليعا في حالة كبحض كالميلما للابح في الامل لغير في انا لما لمثلنا وتزوجت باخر لان حرة لغير مجاز ليقبل الانسكاك فلا يمنع عن حدث اسكل كالمثبت حرة بيمين ويتثبت به احصاءه المولى المعنى اذا تزوج امرأة وله بها في حالة كبحض يصير مضمنا لهذا المولى كما لو طليها في حالة الطهر حتى لو زل العبد ذلك كان حرة المزمع ومن اجله لا يكره ولا يبطل الغيباب احصان القذف حتى وجب له على قاذفه بعد المولى كذا في بعض النسخ وهذا القسم في مقابلة السعي والطهارة قوله وما اتصل به المعنى من هذا كالمبيع الفاسد مضمون يوم اخر اى النوع الثاني مما تخرج لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للتبقيع بحيث صار مضمنا لغيره وانعكس عنه كالمبيع الفاسد مضمون يوم اخر فان كسج الفاسد كسج الربوا البيع الربوا كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والمبيع بانحرافه عنه فيكون كالمبيع من المولى في محله فلا يكون في مجاز اصله لكونه اتصل به بايجاب تبقيعه على وجه صار مضمنا لغيره تبقيع الربوا هو شرط الفضل الذي فاقته به المساواة المشروطة بمجاز تبقيع كبحض كبحض وكذا الشرط المنفرد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لا يقتضيه عليه مومن الى الاستحقاق في معنى الربوا لا الزعامة عن فضل حال عن ارض سحتي بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه الثابتة فانخذ حكمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار منه حقوقه فكان كالمضمر فبأن شرطه ان لا يتصرف ولا محلا ولا يبيع العاق فلا ينافي مع اصل المشروعية ولكن فاقته به شرطه ان لا يجوز فسادا في البيع بانحرافه عن الأصل الذي يمكن في الثمن اذا انحرافه است بمقوم من ماله وجب بالاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وسلمها او ثمن البيع بغيره ولو وصفه بفساد البيع ولا يبطل في يوم يوم اخر المعنى الموجب للتبقيع وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفه فان الصوم هو الاساس في المقطعات الثلاثة مما راعى القيمة وهو في نفسه ولكن تبقيع بمعنى العمل بالوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عديد في ارضه والوقت داخل في تعريف الصوم وكان انشغل الصاد فيه من قبل الوقت بمنزلة الوقت لا فلا يتصور انعكاسه لكونه ولما صار المعنى الموجب للتبقيع في هذا القسم بمنزلة الوصف كان انشغل العمل بالبيع من التبقيع في القسم الذي تقدمه فواجبنا المشروعة كما وجب في لك التبقيع المكرهه فيها تقدمه ليكون احكامها ثابتا بعد دليله قوله والنسي عن النسي الا في افعال كسج تبقيع على القسم الاول النسي عن الافعال الشرعية تبقيع على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه يشترط الى القسم الاول الا بدليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النسي في اقتضائه التبقيع حقيقة كما لا مربي اقتضائه احسن فينصرف بطلانه الى الحامل منه كالا مربي النسي المطلق انحال عن القرينة الدالة على ان النسي عنه تبقيع اعم منه او غيره عن الافعال كسجية وهي التي تعرف مساواة لا يتوقف تحققها على الشرع كالا زنا والقتل فترتب التبقيع اى كميل على القسم الاول والتبقيع اعم منه باخلاف لان اصل ان ثبت التبقيع باقتضاء النسي فيما اذيعت اليه اى لا فيما لم ينعف اليه فلا يترك

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لان يمكن تحقيق هذه الافعال منع مفعول التعميق لا يندفعه من غلبته وجودها بسبب التعميق اذا قام
الدليل على خلافه كالنهي عن البطول في حاله استحيف من اعتقاد الدواب كراسي في فعل واحد نحو بانان الدليل قد دل على ان النهي
عنه المعنى الاذى والمنفعة لا العين هذه الاشياء والنهي عن المطلق كما ذكر اذا اورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاحابة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير منه الذي يكون التعميق
لغيره مستلزما وصفا حتى يبقى النهي عنه بعد النهي شرعا باصلا عندنا وان لم يكن شرعا عليه مفعولا الشافعي رحمه الله تعالى النهي ان
الحال عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون توجها لعينه في البابين باسمي النوعين هما الافعال الحكية والشرعية حتى يبقى
النهي عنه شرعا والجدد النهي عنه اصلا حيا كان او شرعا بالابدليل الاستتار يستعمل ان يكون ارجا الى المذهبين في الصوتين
اسم النهي عن الفعل المحسني يقع على التعميق لعينه عندنا لا بدليل كالنهي عن قربان اسما الفرض وعن الفعل الشرعية يقع على التعميق لغيره
على بقا المشروعية لا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاهي وصلوة كونه وعنه النهي عن الفعل المحسني الشرعي يدل على الفهم في عين
عنه واستتار مشروعية لا بدليل كالنهي عن طم اسما الفرض والبيع وقت النهي يستعمل ان يكون لجمال يندفعه هذا الظاهر للمالك السوق عليه
اسما حصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عند اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله عليه
وهو الظاهر من ندرية المذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي حملة رتبة وهو قول عامة المتكلمين والعالمون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة ومذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل على ما لا بد من تفسير لصحة والبطلان الفساد وتوسيع المسند
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا للقضاء وعند المتكلمين عن بقاءه امر شرعي حجب القضاء او لم يوجب فصوله
لمن انه مستطير ولم يكن كذلك صحيحه عند المتكلمين لوافقا امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحه عند الفقهاء كما هو غير مستطير
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتيب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للمالك والبطلان انمحاءه في
العبادات عدم سقوط القضاء بفعل في عقود المعاملات فتختلف الاحكام عندها وخروجها عن كونها اسبابا سفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد وفيه اذ البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما جارية عن معنى واحد عندنا وهو قسم ثالث من غير التعميق والباطل
وهو ما كان شرعا باصلا غير مشروع بوصفه على ما سألنا به ان الصحة عندنا تطلق ايضا على مقابلة الفساد كما تطلق على مقابلة البطلان
فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمخاه بانه مشروع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس مشروع اصلا بخلاف الفساد فانه مشروع باصلا دون وصف
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنع عنه يصلح لاستقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم
فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان شرعا باصلا فحكمه التفرق
بان الكلام اقسام كما نخبه الاستتار والامر والنهي وكل واحد منهما موجب لاصلي لا ينعكس عن معنى اصل الموضع والعمل تحقيقه كل واحدنا حيث
هي الاصل والنهي في اقتضائه التعميق حقيقة كالا مرفى في اقتضائه احسن اعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للتعميق في عين النهي كما ان
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للمعس في عين الامر لولا ذكرنا من ضرورة ممكنة الامر وانما النهي لا يترتب له التوقيف في الشارع لا يقتضيه التعميق
الفاكل كالتوقيف في الشارع الحقيقي كمن يوجب تكذيب النافي من الدارات الحقيقية ثم العمل بتحقيق الامر واجب حتى ان حقيقة حقيقة حسن البامو

لعينه لا غير الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لعينه لا غير الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال والناس
 سوتهم من وجه دون وجوبه من جهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عنه كما في جانب الحسن
 فكان هذا هو موجب الاصل فيوجب القول به واذ ثبت ان حقيقة الحقيقة في النسي عنه لانه لا يتصور ان يبقى مشروعا بالنسي لان ادلى
 درجات المشروع ان يكون باحاطة المطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا كما كان النسي عنه
 بمشروعية فلم يتجوز الى بقا التصوره بعد النسخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب لعل سبب مشروع الاتقي سببا او حكم
 مشروعا مع وقوع النسي عليه فاما ما هو جازا شرعا راجدا فيعقل حرمة سبب القصاص جواب عما يرد نقضنا عليه ان لا يلزم
 على ما ذكرنا ان النسي عن التعريفات الشرعية يقتضي رفع الشرعية الظاهر فانه تعرفت من غير مخطو عنه وقد القى بعد ما ما فيها
 سببا للفساد التي هي عبارة ولم نستخدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطاوع شرعا كالبيع للملك
 النكاح الخ لا يثبت سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا والظاهر ليس تصريف موضوع حكم مطاوع شرعا بل هو حرام فانه منقول من القول ودر
 وانما قانما وجبت جزا التامك بجزئية ونجوت ومنعنا من السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها ايجابا بل يجوز ان يفتقر كما
 القتل العمد فانه مخطو شرعا اذ وجب القصاص جزا ونجوت ومنعنا من السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها ايجابا بل هو المورث في ايجاب
 فكذلك الظاهر ما هو معنى قوله فيعمل حرمة سبب في يقتضيهما وادع من قال بان لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النسي يدل على
 التكرار والتحريم فكذا ما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللغة غير موضوع للصحة والفساد فلهذا هو شرط
 ضرورة المعتبر فكذا ما شرعا فلانه لم يتقبل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بقتل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة الماسك
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك كذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الرول او خضيتك عنه لكن ان فعلت وقع
 سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النسي يراى بعدم الفعل فكذا ما الى اقباط العباد
 وكسبه فيقتضيه التصور ليكون العبد مثل بين ان يكتف عن باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو حكم
 في النسي فاما ما في القبح فاقسم بالنسي ثبت مقتضى تبعية حكمه لا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او وجوب اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
 في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاستمكان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيبصر شرعا عابا صله غير مشروع بل هو مقتضى فساد مشاكلة
 من اجور سريانه ان العمل على اتملي عباده بالامور التي تبار على اختيارهم من الظاهر بالايثار بما ائتمروا انتمار عن النسي باختياره فلان
 ايجبه لفضل ومن عصاه تبرك الايثار والانتهاز باختياره استحق النار لبعده والانتهاز بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متمسك
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجب حتى يبقى العبد مثلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكتف عنه فيثاب باقتناء عن تحقيق الفعل
 مجازا فيكون عدم الفعل صفاء الى كسبه اختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليد ان الفعل لم يبق مستعبر الوجود شرعا
 كما توجه الى بيت القدس من حل الاخوات لم يبق مشروعا واما بالانتهاز فانتهاز العبد عن ذلك انتهاز على عدم مشي في نفسه لالتحاق لا ينتهاز
 ولما لا يثاب على الانتهاز في النسخ ونظرا وكذا ان من منع عن شرب الخمر مع القدرة ثابا عليه لان العدم ينافي التمسك ولو انتفع فلا
 لا يثاب بالانتهاز عليه لان انتهازه عن شرب الخمر على عدمه كما نسم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه فيقتضيه تيمنا ايضا ما مر فان لم يكن اجمع بينهما
 وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي العمل الحسن لمن اجمع بينهما لان وجوه لا يمنع سبب القبح فاما التعريف الشرعي فلا يمكن

فيما يجب منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب النحوم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور
 اول من وجده احد بان التصور هو الموجب الاصلي للنسبة التي اخذت عرفا وشرعا اما انه فلا بد من قدر من اللازمه وانتمى يقال نسبتها فاشتمل
 كما يقال امره فامر واما عرفا فلا بد من يتحقق ان يقال للامعي لا تبصر واما شرعا فلا بد من ان يتحقق الاعتبار به القبح ليس كذلك بل يكون
 مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجد حقيقة بدونه شرعا وعرفا ولذا اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا
 وثانيا لانه قد امكن اعتبار جانب القبح في اعتبار جانب التصور البنا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع من الامر من وجوه مع اعتباره
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة النسبة لانه
 حينئذ يصير نسخا وهو غير النسبة صدا حقيقة وفي البطلان المقتضى البطلان المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين النسبة عندنا على
 موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد
 من امر الشارع ونسبه وجوب التماز وجوب الاتحاد لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف الماد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل الحق فكان ينبغي
 قوله يرا د به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يرا د به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يرا د به عدم
 الفعل في حق من علم احد لغاى منه الاتباع عن جباة النسبة عندنا ما في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاتباع لا حصوله ومن
 الامر وجوب الاتباع لا وجود المأمور به والاول هو الوجه فيتم التصور الضمير المستكن للنسبة اى يتوقف صحة على صحة تصور النسبة عندنا بان
 يكتم عنه اى ينتج عن النسبة عندنا هو الحكم الاصلي في النسبة اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصلي او كونه النسبة عندنا
 متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصلي فيه فاما القبح اى قبح النسبة عندنا فوصف قائم اى ثابت بالنسبة للنسبة عندنا لانه قائم حقيقة النسبة لانه منتج من
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة حقيقة كذا اى لا اجل تحقيق الحكم النسبة هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ماوجب القبح اى اثباته واقضاء وهو النسبة لما قلنا انه يصير عاملا على
 موضوعه بالنقص لان مقتضى حينئذ يصير عاما على فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صفة بل يجب العمل اضراب من قوله فلا يجوز تحقيق
 اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقبح مشروطة ليعتد النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو
 القبح بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسبة عندنا اى ذاته فيصير اى المشروع النسبة
 شرعا باصلا اى في نفسه غير مشروع بوصف الاتصال القبح به فيصير فاسدا لغوات وصف مثل الفاسد من اكوار اهر اكوار اهر كوار
 واكراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذ ابقى اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
 وكذا يقال حكم فاسد اذ ابقى اصله وتغير وصفه بان تحت الحكم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع
 بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من اكوار اهر ابقى متبقيا باصلا كالعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متبقيا
 اصلا يقال الحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للفساد كحكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغناء يقال الحكم باطل وذكر الواجب
 السما في في القواعد في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وبالطلاق الشروع
 في النسبة انتهى المطلق الشروع فلم يبق مشروفا ما قاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيقع النسبة بناء عليه يثبت ان العبد
 بالصوم مأمور به وليس في وصفه الا النسبة والامساك فاما اعتباره ومسيرته عبادة لمفوض اليه الشرع لا

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته موصوفاً بالاذن الشارع وظلالته فلم يكن الفعل موصوفاً بنظر ان زوال الظلال الشارع
وكان موصوفاً بنظر ان فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النسي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصياً مستحقاً للعقاب لا يكافأ
النسي عنه واذا تباين بما في وسعته وظلالته من فعل الصوم اذ ليس في وسعته في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجدته قال وصيذا
هال الصوة والفساد حينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه الوقاع الفعل باختياره فان وقع على وقف امر الشارع الملاء
صحيح والا فلا يقال ولهذا بطلنا الصوم ايل وصوم كما اتفق مع اتفق الامساك حساً ومورة لانه لما لم يوافي امر الشارع لم يثبت كتحقيقه
الشرعية قلت وحاصله لئول الى ان النسي راجع الى الفعل المتصور من العبد مما لا شرعاً في اجواب عندنا لاننا لم نعلم ان صلبه يدون
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم متبني في الشرع فبدون اعتبار الشرع ليس موصوفاً حقيقة الامر بل ان
الامساك في ايل لا يسي موصوفاً وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه فانما كان كذلك كان صرف النسي اليه مجازاً لا حقيقة
والنسي ورد من مطلق الصوم محل على حقيقة هذا الامكان وعدم المانع يوضح ان الصوم انما صار موصوفاً بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
الكون موصوفاً في حكمه تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسي موصوفاً وبجاء الامور
كثيرة صورة الاسماء اذا ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بهذا النسي كانت لصحة النسي فلا حاجة الى البقاء بشرط
بعد ذلك فاسد لان النسي لا يعدم النسي عنه من قبل النسي في المستقبل كلام لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصوراً في المستقبل
ليتحقق الانتساب بالنسي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاء الشرع وقوله ولا تثنى في الشرع يحتمل الفساد بالنسي كما احرم الفاسد
فوجب اثباته على هذا الوجه غاية لتنازل الشروعات ومحافظته كحدودها إشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي
بصفة الفساد انما يصح في الافعال احتسبه لانها توجد بصفة التبع والفساد انما لافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية
للتنافي بين المشروعية والتبع فان المشروعية تقتضي بقاء واد التبع يقتضي عدمه فلا يمكن بضمن اقامته الدليل على ان الشروعات
تقبل وصف الفساد مع بقاء الشرع ومرة فقال الشرع يحتمل الفساد بالنسي اسي يقبله مع بقاء شرعية كما احرم الفساد فان المحرم لا يحل
جامع قبل الوقوف بعرفه فمدح حتى لو مضى على احرام لا يخرج به عن العدة فيجب عليه القنار في العام القابل ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه اجزاء بالكتاب المخلو في هذا الاحرام ولذا لو احرم مجامع الابل
تبعته ادراجاً بصفة الفساد ثبت ان الجميع بين الفساد والمشرعية متصور شرعاً وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون النسي منه
مشرعاً وعلى هذا الوجه اسي منع صفة الفساد ووجب اثباته موجب النسي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المسمى
مشرعاً مع صفة الفساد غاية لتنازل الشروعات وبه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منكره والتبع وهو المقتضى
في منكره بان لا يجعل التبع مطلقاً الاصل ومحافظته كحدودها وهي ان يجعل النسي نهياً والنسي نهياً لان لا يجعل كلاهما في
الشروعات واحداً من غير ضرورة وقية تعريض الفساد اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بائع
شروع باصلاً وهو وجوده كونه في حمله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان المحرم مال غير متقوم فيصالح ثمناً من وجه دون وجه فساد
لا باطلاً وهو ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بائع مشروع باصلاً اني اخذ بعلم
ان البيع منسأه على البديلين لانه مبادىء المال بالمال عن تراص لكن الاصل فيه البيع وان الثمن لهذا ايضا العقد اني

وينبغي ان لا يكون العقد على التمسك وينبغي ان لا يكون العقد على التمسك لان المقصود من التمسك هو حصول
 ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده فذلك لا بد من حاجته الا بالتمسك على مقصوده
 فتمسك البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتم بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
 اوسيلة الى المتعاضد كانت الايمان اصولا في البيعة وكانت الاثمان اتما عالميا فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا مسينا
 باخر كان فاسدا لكونه منسوبا الى احد البدين وهو احر وجب الانتساب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انصافي واما مال لان المال ما يملك
 عليه الطبع وليكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق ليعمل به في الدنيا ويحرم في الآخرة وفيه اشع وبغية وهي بغير مشابة لانه الطبع
 ليس بالمالا كذا اتى في التمهيد لمرئى من شروع ولا منها كانت الا لا يتصور ما قبل الترخيم وثبت بالنص حرمة التناول وبخاصة العين
 وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالمسكن والتمسك به لكونه لا يتصور لان المقصود ما يجب التنازه بعينه او بمثله او بغيره ليست
 هي كذا لك ولهذا لا يجب الضمان بالانفا فحصلت منها من حيث انها مال ولم تفصل من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصل انتفاء
 لان ما هو كمن العقد وهو الايجاب والقبول مصدر من الال معاد فالجاء وهو البيع من غير خلل في الركن ولا في الحمل واما خلل في التبع
 الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو التمسك فصار العقد مشروعا باصله غير شروع بوجوه
 وهو التمسك فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خرا اميد معين فتمسك البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول البار على العبد على بانه
 هو التمسك لانه ما دخل في الاتباع والوصايل وان احرهم البينة وذلك يقتضيه بطلان البيع كما اذا باع احر جبرام لان من ابيع بغير
 اسي بيع عرض بعرض محال كل واحد منها انما له صاحبه فلا بد لك من العقد في العبد بالقيمة حتى ثبت الملك فيه ما تضمنه باذن المالك
 لا ينعقد في احر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيع بالدراهم لان الدرهم تعين للتمسك بغيره فبقيت التمسك بغيره وهي
 لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محصل البيع مال متقوم مملوك مقدرا لتسليمه وذلك لا يتصور البيع اصلا وبجفاف البيع بالميتة والدم
 حيث سئل لانه ليس بمال في السحال ولا في المسال ولا بعد الماني دين سواسي فوقع العقد بالتمسك فبطل لعدم ركبه وجمادته
 المال بالمسال قوله وكذا لك بيع الربوا غير شروع نوعه وهو الفضل في العوض وكذا لك الشرط الفاسد في معنى الربوا
 اسي مثل البيع باخر غير الربوا وهو معاد فتمسك بالمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير شروع بوجوه
 وهو الفضل في العوض اسي بالفضل بقوت السادة التي هي شرط الجواز وموقع كالوصف وكذا لك الشرط الفاسد في معنى
 الربوا اذا شرط الفاسد لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاضدين فيه نفع او لا يتصور عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما
 للعقد نفس الفضل فمن قول بيع الربوا كذا المراد منه العقد اسي بيع الربوا في قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد من الفضل اسي الشرط الفاسد
 في افساد البيع وعدم النفع من الانقضاء مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما ذهبنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل
 استحق بعقد المعاوضة فاقطع حكمه ثم انتهى الى المسلمين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبعوا
 الذئب بالذئب ولا الورق بالورق الا سيرا لموارا حديث ومارس انه عليه السلام نهى عن بيع وشروط رد المعنى
 في غير البيع وهو الفضل اسي عن الموصوف والشرط الفاسد فلا ينعقد به اصل المشروع لانه ايجاب فبطل من
 اصله في محله ولا يتخلل شئ منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين ناكذين على التبعين كما ينبغي

المن ثبت به صفة الفساد والحكمة وملك اليمين يتحمل ذلك فان صيد المحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه الميت وحرم الانتقام
بها فلا كانت المحرمه لاتنافي ملك اليمين لاتنافي سببه فكون ينبغي ان لا ينفذ العقْد لما ذكرنا ان النسي المنع في غيره الا ان الفضل
او الشرط او دخل فيه صار من حقوقه وكو حقه فانه يقال بيع رائج لكان زيادة ما شرىه وبيع لازم وغير لازم لكان بشرط
التحار وبيع حال ونساء لكان الاجل ولما ورد النسي المنع في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع ان يبيع حلال
جائز فارفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجب للمالك ولما بقي اصله موجب للمالك كان ينبغي ان لا ينفذ ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بعينه الفساد لم ينفذ سببا للمالك الا بان يتقوى بالقبض كالبينة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لتصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الاساس منه تعالى في قوله غير
مشروع بوجه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعه في هذا الوقت بالصوم الاتري ان الصوم يقوم باوقت ولا يخل فيه والنهي مطلق
بوصفه وموانه يوم عيد قصار فساد اى يتحمل البيع بالخمر وبيع الربا الصوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره يوم النحر والغفره
وايام التشرية مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استحسان وهذا في الشاخي رحمهما الله غير مشروع حتى يصح التذرية
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة ما سلك هذه الايام من غير
فيكون معصية فلا يكون مشروع الاتري انه لا يصح ادراك شئ من الواجبات بولوى مشروعها بعد المنع ليعجز كالمصلوة في الارض لا يفتو
فقرئنا ان عدم الجواز بصيرورة معصية وعدم بقاء مشروعية واذا ثبت ذلك لا يصح التذرية بقوله عليه السلام لا تذر في معصية
الله تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا اليوم مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى بما شره واذلا مشروع
اول على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى فاعلموا ان الله قد اراد ان يذهب عنكم غيظكم من الدنيا والآخرة
من تحمل برارة الجوع فيعمل على المواساة اليهم وفيه انظار حكمة الشهوة استدامة المنية للعقاب ودرج الجاح النفس الامارة
بالسوء والقياد بالطاعة مولها اى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى فتم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذيب الصوم للمول
واليان اعتدت للسكون والراحة فغيبت النهار لئلا هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة يسكون على خلاف العادة
ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني ساداة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الواجب في جعل سائر الايام محل لهذه العبادة
دارد الاجل في الايام محل لها ايضا لساداة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في ملك فمما سعى قوله مشروع باصله وهو ان الصوم لا مساك منه تعالى في قوله ولا تذر
بالا العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون غيبا منه لانه كان المنع لغيره لا لاجل حاله الا ان ذلك الغيب قائم به
وصار كالمعصية في بحيث لا يتصور وجود ذلك الغيب الا به نصا لبعضا غير مشروع بوجه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعه بل يوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يسجل الا به فان المساك
حرية او عدم اشتتار او عدم طعام ليس باعراض بالاجمل والكيل على المغايرة تصور الصوم بدون الا عراض وكفى ثبوت
المغايرة بين الشئين تصور وجود واحدهما بدون الآخر ثم استوفى ما ذكره قوله الاتري ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجبه
لانه ليس له ولا تصور للصوم بدون ولا يخل فيه اى في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت اليسا
والنسي يتعلق بوجه اى يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وموانه يوم عيد اى يوم ضيافة وتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه

يقوم به فادب فساد الصوم والبقى اصل الصوم مشدوعا قوله وللهذا يصح النذر به فتعالان نذر بالطاعة وانما وصفت
المعصية متصل بذاته علما بالاسم ذكر اتي وان الصوم يوم النحر مشروع باجماع النذر به عندنا انه اسي هذا النذر
نذر بالطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشدوعا لما بينا وبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصفت المعصية متصل بذاته فعلا بالاسم ذكر اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاغتراف
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصح باجماع لا يذكر الصوم لانه ليس باعسا من ولم يوجد مثله
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد علي ان الصوم يوم النحر او الصوم غدا نذر اليوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولما افترق
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم التقفنا في وقت آخر لم يحصل له العبادة على انخلوس وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اذا كمال التزمه كمن يترنم ليتق هذه الرقبة وبه عينا اخرج عن نذره باعنا قلنا
ما التزم بهذه الايام القدر ولما لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القنار في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها تركا للمعصية عنه وهو ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطع رعايته بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت اجابة صاحب
الشرع قال لا قطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شي كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شي يحصل له الا
بامره كذا في قولك وقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باجماع فاسد بوجوه وهو انه غسوس الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظاهرا لا سعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة
فقيل لا ينادى بها الكامل اسي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروبة مشدوعا باجماع لان المعنى يقتضيه اشدة
ولا ينج في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوليات ولا في شرطها من الطهارة وستر العورة وغيره مما يتحققها بصفة الكمال حسب مقتضاها في هذه الاوقات
فبقيت الصلوة مشدوعة بعد النسي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالها او غروبها يقال دلكت اسرا
زالت او غابت صحح باجماع لانه زمان صلح نظرية العبادة كما سائر الامنية فاسد بوجوه وهو انه غسوس الى الشيطان كما جاز في مشدوعا
الصناعي ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما تطلع بين مشدني الشيطان
وان الشيطان يزينني عين من يعبد ها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنا
فاذا مالت فارقت فاذا ادنت للخروب قارنھا فاذا غربت فارقت فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى لسيبة الوقت الى
الشيطان وقربنا الشيطان ناحيتا راسه فقبل ان يقابل الشمس وقت طلوعها فينشب حتى يكون طلوعها بين مشدنيه فيقبل
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اسي ان يسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها
لما كانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باجماع فافاسدة
بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصومتين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظن الصلوة لا تأثير لاظرف في الجاد لظروف بل هو توجد

باضالي معلومة فلا يكون فسادا وشرا فسادا لانه مجاز بمنزلة العلوة في الارض الغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد الوقت لانه مجاز
 على ما مر قوله وهو سببا اشارته الى الجواب عما يقال فسادا لظرف لما لم يوشتر في المظروف لانه مجاز وكان ينبغي ان لا يوشتر في نقصانها
 حتى يتبادر به الظاهر كما لا يوشتر فسادا لظرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض الغصوبة حيث يتبادر به الكمال مع ان النسي فسادا
 لفساد المظروف فقال الوقت ان كان تفرقا لانه سبب للصلوة فسادا يوشتر في السبب لا محل له لانه لما كان مجازا ولم يكن مغايروا في
 النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض الغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوشتر في الفساد ولا في النقصان بل الوجوب
 كراهته وهي المنع اذ الواجب في قوله وهو سببا اشارته الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو بسبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام
 كلامنا في النفل لاني الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سببا على وقت المعصية لان قوله لا يتبادر به الكمال الغرض بالشروع بما يؤتى به في غرضه
 الوقت ان ادرك كل مان والبقاء لا يغيره فيستدعي شكرا فكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالعبادة في كل الزمنة فكذا لا ان اعتد تكاثره بالاجابة
 في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندر كشرع فقد اخذ بما هو الغرضية فثبت ان مطلق الوقت سبب فيقول لا يتبادر به الكمال في الصلوة
 في هذه الاوقات الكاملة وهو واجب في غير هذا الوقت لان الكمال لا يتبادر به بالنقصان فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
 الكراهية عنه بل لعل ان من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في اداء الصلوة اذ في قضائها يخرج عن العادة وان لم يكن فيها النقصان جسيما
 وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واد كان كذلك وجب ان يتبادر به الكمال لما يتبادر به بالصلوة في الارض الغصوبة فلما نقصنا
 انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس الماسورة بصلاد وصفه لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات داخل تحت الامر من كونه فاما ما لم يدخل
 الامر ففواته لا يمنع عنه لانه يدخل بالماوراء وذلك كمن امتنع بريقه عياد من كفارة بمنزلة الجوز لان الوصف داخل تحت الامر وان كان كفاة
 يجوز وان يتمكن فيما نقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصان لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت
 في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصان يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
 ففواتها لا يوشتر في المنع عن الجواز كغفوات وصف الايمان في الرقبة لان الماسورة بصلاد وصفه انما حكمنا بالنقصان عملا بانذار
 الاحاد التي لا يراها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم لانه اقلنا نجبر بالسجود فلا يظهر في حق الماسورة وكذا المكان في الصلوة لو دخل
 تحت الامر فنقصان الماسورة بنقصان قوله وفيمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا ادا الاشراف فسادا لا يفسد
 بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان نقصنا في وقت محل فيه الصلوة فان نقصنا في وقت اخر كرهه اجزا وقدره لانه لو
 اتسم في ذلك الوقت اجزا ففقد اذا نقصنا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر حنيفة وهو لا يترى في حنفية حجة ان لا يفسد بالشروع
 لانما منسى عنها فلم يجب صيانتها عن المبطالان كالصوم المنسي منه وقتان فسادا الوقت لما لم يوشتر في فساد البقية صحته وان كانت
 ناقصة فوجب صيانتها عن المبطالان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوشتر فسادا في فسادا ويعرف به اسي يعرف بقدره
 بالوقت حتى اذا زاد ما زاده وانقص بانقصه ويعرف بالتشديد ايضا اسي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ما يتبعه حتى قبل هو
 الاساك من المظروف الثلاثة منها فان زاد الاشراف ان فسادا الوقت في الصوم فسادا الصوم فسادا فلم يفسد بالشروع بمنزلة
 الاداء في الصلوة لانه لا يشترط في كل الشروع بالعبادة الكراهية بان يصير حتى يفيض الشمس فلما انزله وفي الصوم لا يمكن الاداء بعد الشروع بدون حقة الكراهية
 فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما تركب من اجزائه ففقد كان للبعث اسم الكل كالماء واللبن والخبز نحوها وما تركب من اجزائه ففقد لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجيد المركب من السكر والمارد الخ لا يكون للبعض منه اسم الكل فان ائتمل لا يسمى بكينجيد او العنوم
من القسم الاول للتركيب من المسالك متواليته فيما يشروع فيه يصير صائما مركبا للنسبة عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم
بالفساد والصلوة من القسم الثاني للتركيب من قيام وركوع وسجود فيما يشروع لا يكون مصليا ولا يصير مركبا للنسبة منه
وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صيانتها قبل صيرورة مركبا للنسبة عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع
اذا انفرد بما نصار احاصل ان اتصال التعجب بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالظاهر في موصوم يوم العيد لانه بالحق
الاتصاف فلذلك لم يفسن بالمشروع ولم يتايد به الكمال الوسيط في الصلوة في الاوقات الكروية اذ اتصال التعجب بها اقل بالنسبة الى
العنوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصوصة فلذلك لا يتايد به الاقل ويضمن بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوصة فالتعجب
فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكرامة ولم يورث الفساد والاتصال لان التعجب فيها على طريق المجازة المحمودة كداني
ابن الشرع قوله ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهوة وكان النكاح شرع للملك فهو
لا يفصل عن اكل والتحرير ليعاذه بخلاف البيع لا يشرع للملك اليقين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع المحرم
فيما لا يتحمل اكل املا كما لا اله الا الجوسية والعبيد والبائتم ولا يقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا بل ثبت شرطا حكم شرعي
ومعها الغنا لا يشرع جبر اعيته الغنوات وشرط الحكم تابع لنصار حسنا بحسنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النسبة عن المشروع
يقعنه بقا مشروعيته النكاح بغير شهوة فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النسبة فيه وهو المحرمه وبدليل ان له لوجلا قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهوة على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهوة وابتداء عنك كونه وبقاؤه عند الجمع فوجب حمل على النسبة
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لاننا نعلم ان ذلك بل نقول هو منع فكان ذلك اجبارا عن عدمه
كقول عليه الصلوة والسلام الا بالطريق وكقولك لا راحة في الدار ذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاضا فضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم ان يختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو وقت اسلامه او اسقوط اسخا ونبوت النسب وجوب العدة
واله فيه فلذلك ثبت في وجود صورة التقيد في محله لا لا انعقاد اصل العقدة هذا الاحكام ثبتت بالمشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت ضيقه نيبا لا يمكن العمل بتحققها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النسخي الغنا لان النسبة
انما يوجب بقاء المشروعية فيها امكن اثبات موجبه وهو المحرمه مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرع والكرامة وعلقت
لها حكما من غير خباية ولكنه انما شرع ضرورة بقا ما نسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السفاح بامعية المشوذة فيه
من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولما اسي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر
اثره فيها وادرك حتى بقيت حرة مأكلة لاخر ائسا ومنافعا بعد النكاح كما كانت تملك حتى لو قطع طرفها اجزت نفسها او وطئت
بشبهة كان الارش والاجرة والعقر لسادون الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النسبة المحرمه لا يمكن
الجمع بين موجبه انتفاذ بينهما محرمه ثابتة بالاجماع فيعدم اكمل ضرورة ومن ضروري عدمه وجب السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروج سبب عن اثاره المشروعية محرمه لا

لمسنى النقي والتمتع بكلاف البيع حيث امكن القول فيه بقرار المشقة غيبة والعمل بحقيقة النسي لان البيع شرع للملك المبيعين والتمتع
 اعتاده فافكر الجمع بينهما لان التمتع لم ينادى اكل دون الملك واكل في ملك الميعين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فنفوات
 التمتع عند وجود هذه الايلزم فوات الاصل الاترسي انه اى البيع او ملك الميعين شرع في موضع اخر منه كالامنة الميوسية وفيها لا يتحمل
 اكل اصله كالعبيد والبهايم والاخت من الرضاع ولو كان اكل مقصودا بملك الميعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع لبيع
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح والبقاء مع حسنة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعراف
 لا يفيض وكذا البقاء مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا بقى في هذه الصور لغير اثره بعد زوال هذه العوارض فانما تنزل الى
 ما لا احرام ينتهي بفسده واكعين غيتى بالطهر وحرمة الظهار تنزل بالكفارة فكان منسلة من خروج امرأة وهناك مانع لا يمكن التوصل
 اليها حسا الا بغيره لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما كان فيه فاحرمه ليست بمبغية الى غاية يمكن الظهار
 النكاح بعد انما سحا فلا يكون في الانعقاد فائقة صلا شتم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال المحسنة
 الشرعية لوجب بقاء المشروعية ظاهرا فخرج عن اشاراتى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال المحسنة
 اعتاد المشروعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة الغصب فانه فعل حسنة قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النسي سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسنة قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
 الزنا وقد قلتم بمشروعية بعد النسي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لعنة اذا افترقت الامتثال للسبب مشروع وانه تناقض ظاهر
 فقال نحن لا نقول في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والهبه وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك مشروطا
 لكذا وبيان ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عند الايل الى ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
 بمقتضى ابله وهو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدراهم لا استسلام كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق
 حتى لو غصبت جمانة عينا وهلكت في ايدى ستم تجب عليهم قيمة واحدة لمحمول اكبر بها فاجب ليدعى القوان لا محالة لان الغائت بموجب
 بجبر دون القاتم فكان من ضرورة القضا القيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المافات وليلما يجمع البديل والبديل في ملك
 وحينئذ يتحقق التامة التي هي شرط طمان العدوان ولا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت احاطة بالاثباته يقدم شرط عليه لان
 وقوع احاطة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك على نفوذ التعلق عند ضرورة كونه شرط
 في الحل لان يكون قوله اعتقه منى سببا للتملك متفوعا وتبين بما ذكرنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو الغناء
 بالقيمة جبر الحق في الغائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحسنه ومع الامر بالبيع البديل و
 ان لم يثبت شرط بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاتجار به بغيره كالامر بالاعتاق مع وان لم يثبت ملك العبد لانه
 ثبت مقتضى الاتجار به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم العتق كما هو الصحيح بالشرع ثم امر بالاعتاق فكل هذا من انزول ملك الاصل او لا فغنى
 ثم يرتب عليه ملك البديل كما لو اتى لما نص على الازالة من زمان بيع وتبين ان الغصب واجب للملك في البديلين كالبيع الا انما يجب
 اقتضاه وشرط انما شرطه لانه لا يثبت لتعظيم الغير لان غيب مقتضوا بغيره ومذا ثبت ثبوت الشرط وبقي ليقط كالطهارة للصا فغنى
 بثبت الملك لغا صعب الذي شرطه حسنا بحسن حكمه الشرع الذي هو شرطه وهو ان يثبت ان يثبت الملك للغصب مقصودا بالغصب لا يلزم عليه

زينة ابتداء بحرمه عليه ويوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وتبوت هذه الاحكام كلما بطريق الكرامة لانه حرام لان
 زنا ولدك، ههنا فان قيل فعله لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لما
 وجب له احد كذا في ابجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه بل من حيث كونه سببا للمعصية ليس
 بمخطورا ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من استعمل في التحرك الى اليمين فخصي عن التحرك الى اليسار فترك
 امانة فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو مندرك المنع عنه
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالوجهين فلهذا ههنا وجوب احد من حيث كونه زنا من
 هذا الوجه وهو مخطور من كل وجه بتبوت وصف آخر اصل الفعل لا القبح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ما كان المشبهة
 لك فلا يوجد خلا فيما هو سبب المحرم فوجب احدهما فليكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك المشبهة لتعدلا حراما عنها قوله
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى المهر او يتعدي الى سببه
 ما قام مقامه غيرهما لما يعمل لعلته الاصل الا ترى ان الراتب لما قام مقام الما ينظر الى كون الما سطره او موطا فرب ذلك ههنا
 يدر وصف الزنا باحرمه لقيامه مقامه الا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المعصاة اى المحرمات الاربع ووجه حرمة امهات
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائهن على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفه ولله استحقاق هذا الولد بجميع كرامات الهبة
 التي استحقها المخلوق من ماله الرشدة كما ذكرنا ثم تجدي اى المحرمات المذكورة منه اى من الولد الى المهر او الى طرفيه وهما الاب
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطاة وبناتها لا يحسد من الله الا الى الاب وكذلك حرمة اباها والواطي وبناتها لا تجدي منه
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلاد اجداث كما هو مذکور في عامة الشروح فانهم يتعدي اى سببية تبوت
 هذه المحرمات ووجه حرمة المعصاة وانفسه مستكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع
 انفسه المستكن في تنعدي الاول لان المحرمات لا تنعدي الى الاسباب لهذا العيد لفظه تنعدي والا لكان يكفي ان
 يقول وآلى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غره فانما يعمل لعلته الاصل اى
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكامهم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل والنوم
 والتعارف الختائين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج الهوى والمنفعة عملت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتهما للحكم كالتراتب لما اقيمت مقام الما في الما فاداة التطهير نظر الى صلاحية الما للتطهير ولم يفت
 الى وصف التراب التي هو يتلوث فلهذا كذا ههنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكمه وادبره مع الزنا لانه لا
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام
 ولد الزنا شره الثلاثة فذلك في مولود خاص لانه ناشئ ان ولدا لانه يكون اصله ومنفعة اعدا الى الناس من ولد الرشدة
 كذا في الطريقة صدق احتجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالاول وصف وهو الولد بذلك

اسم يوصف المحرم في ايجاب حرمة المصاهرة اسمي قياسه مقام الولد وادبر وصف المحرم في حق هذا الحكم خاصة لانه حق سقوط المحرم

فصل في حكم الامر النهي في غيبة البسالة اختلف العلماء في ذلك انما عندنا انه الامر بالشئ يقتضيه كراهية ضده لان يكون موجبا له او ليلام عليه لانه سالكت عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الغيبة ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون تابعا لطريق الافتقار دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك اتحرك منسوب الى التحرك ومنه السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده اتحرك فاذا قيل تتحرك بل لا اشر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا اشر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تتحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبسالة اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في ذلك اسمي في حكم الامر والنهي في ضد البسالة اليه فاذ لم يقصد بامر ونهي فذهب عامة العلماء عنه من اصحابنا واصحاب الشافعي حرمته عليه اصحاب الحديث الى ان الامر بالنهي نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان لاضداد كالامر بالقيام فان له اضداد من القعود والكروع والسجود والاضطجاع ونحو ما يكون الامر بنهيها عن الاضداد كلها او قال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او ضدا لكونها مانعة عن فعل الواجب واما الندب لا يكون كذلك فكلما كانت اضداد الندب غير منهي عنها لا ينهي تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل حمل امر الندب نهيا عن ضده نهي حتى يكون الاعتساع عن ضد الندب نهيا عن فعله نهيا عن ضده او بالامر بالنهي عن انشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بالافهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد وضد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كافي بجانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد شتم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بالواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن انشئ لا يكون امرا بغيبة النسي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يلزم ان يوجب حلما في ضدها ضعيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان هذا الحكم له في ضدها صلابة هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما المحرمين من اصحاب الشافعي حمهم وذهب بعضهم منهم عبد الجبار والواجبين جميعا الى ان الامر لوجوب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهية ضده وفتنار المصنف انه يقتضيه كراهية ضده وهو المختار للفاضة الامام ابي زيد وشمس الائمة ونحو الاسلام وهذا هو الوجه من تابعهم من المتأخرين وذكر صاحب القواعد ان المسئلة مسطورة فيما اذا كان الامر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الائمة والواجبين وذكر عبد القاسم البغدادي انه ان الامر بالشئ لما يكون نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيئ الوجوب لا يدل وتخيير العوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كاللفات واحدة منها واجبة مأمور به غير منهي عن تركها يجوز تركها الى غيرها واحتجت العامة رد

بان الامر يوجب الاتيان بالوجه لئلا يكون من ضرورية حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم انهي لئلا يكون موجبا للشيء
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضده واحد وما يكون له انضدادا لانه باشيء ضدهما شتمل بل هو المطابق
الاترعى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعمود فيها او بالاضطجاع او بالقيام بغيره المطابق
وهو الخروج فاما النهي فلما علم النهي منه بالوجه فان كان له ضده واحد لا يمكن اعادام النهي منه الا باثبات ضده
فيكون النهي حينئذ امر بغيره وان كان له انضداد لا يمكن ان يعمل امر بجميع الانضداد لان الامر بالانضداد ثابت ضرورية
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بغيره واحد فلا يعمل امر بجميع الانضداد ثم قال بعضهم اذا لم يعمل امر بجميع الانضداد لا يمكن اثبات
الامر بغيره واحد ايضا لان بعض الانضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الايتسان بالمأمور
لا يمكن الا بترك جميع الانضداد وترك جميع الانضداد مستصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد مستصور
باللهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الايتسان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الايتسان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير شتمين فلم يجعل امر به الايتسا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تصريح
بالنهي فياله ضده واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجبت لك السكون او انت نهيتك في السكون كان كلاما مغتلا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالانضداد والاباحة والتغير فيا فانه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الانضداد بان يقول لا تشك ولا تحرك من اتى به شئت او تقول لا تقم ولا تحرك من
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الانضداد وقال بعضهم يعمل امر بواحد
من الانضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امر بغيره ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه لانه
لما ثبت الامر بغيره واحد غير مبين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة واجتبت العترة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر فينه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لل منع فلو كان الامر بالشئ نهيا من ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع
لا يمنع دليلا الا ترى ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالة على ثبوت موجبه وهو الطلب فيسا لم يثبت له الا
بغيره التعميل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيسا لم يثبت له لانه كان
او لم يذكر الشيخ ابو المصنف رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه تاو واحد وهو بغيره امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر فينه مخصوصه
وكذا النهي فلما يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا تشك ان ضده المأمور به منهى عنه وضده النهي عنه
مأمور به فاختلغت بما رايتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق بالتفسيق له من اللفظ
ولا يفسق في بين لفظ الدلالة ولفظ المانع من تركه من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضده بما سكت به العاشرة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر بغيره جعل كل واحد منهما موجبا في ضدهما اضعاف اليه من المأمور
 به والنهي عنه ضدهما اوجه فيها اضعاف اليه ضرورة تحقق كمال الكساح اوجب العمل في حق التزويج بعينه والحرمة في حق الغير كماله دون عينة
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بوجه الضد ولم يكن اختصاصها الى العينة جعلت ثابتة بالمرئ الدلالة اذا العينة
 تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما لنهي عن التايف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التايف
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت
 ضرورة الغير الاكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى دور للنهي في غير النهي عنه فيثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
 ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجوب بالامر يقتضي طلب
 اقتضاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فلذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه لا يجوزها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه ليس المراد
 بالاقتضاء اوجبا جعل غير المنطوق منظوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
 مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فذلك ثبت
 موجب للنهي والامر منها بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعل مقتضى ذكر ما تندفع به الضرورة وهو حرمة
 الكلام وذكر الشيخ ابا المعين في النبذة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
 اقول انه ينبغي عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجب الوعيد على تارك المأمور به لا ركا به ضد النهي عنه وهو التارك الذي
 هو فعل كما هو من وجب اهل القبلة ام لا فاعدام الامر بمن غير فعل التارك كما هو من وجب اهل ما ثم قال كان الوعيد متوجبا لانعدام المأمور به بكونه
 ابي ما ثم قال في حاشية الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجبه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل مخطوئته بكونه كذلك فعل التارك فكيف جزم
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرض وثبت العقوبة ولو لم يتغير التدبير حرمه كما يشترط فعل كره وليس يقتضي عنه ولا مخطوئته ما ياباه
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان الفيا فقال لما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والاستماع عن تصليته حرام ايا قبح عليه والكراهة لا يعاقب على فعله وعينه بان الضد انما يجعل كرهه وانما الم
 كره الاشتغال به موقوف على ما سوره فاذا تضمن الاشتغال به تقوية لاسمائه فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويصير سببا لتوجه الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم لغير حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل بمباداة وسبب
 نبيل الثواب باعتبار نفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغير قبوله وقاعدة هذا الاصل ان التحريم
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوت كان مكرها كما لا امر بالقيام ليس مبيح عن اعتقاد
 اصلا حتى اذا تعدى تمام لا قصد صلوة ولكنه كرهه وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا لاسن حيث تقويت الامر
 اى المأمور به ايعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت المأمور به
 حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالعدم المأمور به كان الاشتغال بالعدم كرهه والامر بالقيام ايعني في الصلاة

ليس هي من العقود بل هي الاصل والصدق هي اذا قصدتم قيام لم تفسد صلوة متسا اعتقد دلالة لم نيت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اسي
العقد وكذا لان الامر بالقيام اتفق كرامته ثم سيق هذا الكلام منه ينسرع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يبرأونه اخذوا على قنات
الماور به اليك كما بناه شيخ رحمه الله فلا يظهر التحلاف منهم الا في الامر المطلق فان الواجب المضيوع على الفور بالاتفاق مثل الصوم ففوت
الماور به بالاستئصال لعينه في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب المضيوع مثل السجدة على التراخي بالاتفاق فلا يلزم
الصدق الا عند انقضاء الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها على ما انتاره شيخنا في رواية ينفى ان لا يكون مكرها اذا لم يكن التاخير مكرها
لعدم تاديبه الى امر جرم او مكره فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند بعضهم كالضييق فلا يحرم الصدق عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره شيخنا رحمه الله فكان معنى ان يكون الكرامة على تقدير كرامته التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الصدق لغوات الامر
به والاختلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سره السنة قال صاحب الميزان في هذا الفصل
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في صدقه اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
الخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كرامته صدقه يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في صدقه اسي عندنا من جهة
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكرامة التي هي ادنى من المحرمية بدرجته وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنة الصدق التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بان سنة ما هو الصلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترضيا يكون قسريا الى الوجوب وانما قال يحتمل
لانه لانه لم يتخلل هذا القول نصا عن اكله ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق الى لم اتف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما دقت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيجعل ان يكون للناس فيه قول على حسب العلم
في الامر ولهذا اسي دلالة النهي يقتضي سنة الصدق قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباويل
القبص ولا السراويل ولا القنصوة ولا الخفين الا ان لا يجلبه الا يلبس فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من
ليس الازار والرداء اسي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس الخيط كان مأمورا بلبس غير الخيط اقتضا ان يثبت بهذا
الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن غير الخيط

وقصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا معا اسي بيان الطرق التي
تعرف بها الشرعيات وتثبت بها قال عامة اهلنا جزم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا بانفسها
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وتحقق العباد واسباب ليعفاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يعفاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانما بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يثبت بالوصف الذي حصل على
ويكون ذلك امارة لبشر الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشياء متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى
لما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز القصاص الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه من الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل لبعض الوصف النص علامة وامارة على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجازا للظهور واما كما في التذلل عند بان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والامر كما
 معها وقد توجد بعد الشرع ايضا لا احكام في حق الجاهلين والعبيان في غيرهم ولو كانت علما للاحكام لما تصور الفكاك كما عن الاحكام
 كما في العقلية فان الكسر لا تصور بدون الاكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتمام السبب في حقه وحيث من فرق
 بين العبادات في غير بان العبادات حيث لا تدل على الخصوص فتعطف الى ايجابها لانها عرفت وجوبها بالاشياء واما العقوبات فتعطف الى الاسباب
 لانها من جهة كسب العبد فتعطف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى
 شيء اخر فالعبدات فانها لواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطاب
 وكذا العقوبات فان الواجب على العبد ليس الا تسليم النفس وتكمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا يجوز ان يضاف واجب
 عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب المتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهن ثم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة ففعل هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات الى الاسباب عند عدم العبادات والامة تعالى فقال لو ان
 الله اشاء لشرع للعبادات اسبابا لضاف وجوبها اليها والوجوب في الحقيقة هو التذلل تعالى كما شرع لوجوب انصاف من لم يهتد به بابا
 لضاف لوجوب العبادات الواجب هو التذلل في جعل سبب وجوب انصاف يقتل وسبب وجوب انصاف الاتلاف سبب حل الوطى
 التلصص وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات لخصوص انصاف من انكر جميع الاسباب وعظماها وادضاف
 الايجاب الى التذلل تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن ندمه بسنة وبجماعة ومن انكر البعض واقرب البعض
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرنا الى الاسباب ايضا بالدليل
 وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى التذلل تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها
 اذ لا يوجب والا لزم لا يتصور لاسن مفتر عن الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فافادة الحكم الى السبب
 لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل في
 وجب انصاف من عليه وكذا الشئ يحصل بالطعام والارواء والمال ثم لضاف ذلك الى السطع والساق في هذا وقولهم الاسباب
 كانت ولا حكم فاسد لاننا نجعلها موجبة يحصل التذلل اياها كذلك فلا يكون اسبابا باقبل ذلك كاسباب العقوبات
 وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قيل بل يوجب الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
 الا اذا كسبه حقه تحقيقا ولا تقدير اذ لا ثبوت للخطاب منه حقه اصلا ولا اسبابا العبادات لانه مبني على
 الاداء ولان في ايجابها عليه جبر لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب مع جوده فيستظهر
 انما للجنح والقصير لندرة لمحق بالكثير وسياتيكم باقي الكلام في اثبات التفسير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالتذلل
 كما هو باسماؤه ومنه ما وقدره وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروطة في
 ثباته في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارح اسبابا لهما اى لذلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانهما في الترتيب

فلا يحكم ظاهر الا ان الشائع اختيار اللفظ بسبب لانه اهم اسم ولان هذه الاسباب بل الحقيقة امارات على ايجاب الشائع الذي هو عيب فاما لانها
موجبة في الحقيقة فبذلك انما لان الوجوب حادث فلما بدله من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لا يستحيل له ثبوت عفة الاما ان لا يغيره
الا وجعل الاسباب امارات على الايجاب فيسير على العباد وكون الايجاب خبا عن انصاف الايجاب ليلها بما راها حقيقة قوله كما لم يثبت
سبب وجوب الحج البيت لانه انصاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولقد علم الناس حج البيت والامانة من دلائل البيت على ما ينبغي
قال الربيع بن النضر البيت حرمه شرعا فجزان لصيب الزيادة شرعا فان المكان المحرم قد زار قطعاه واشراما الا ان اشرامه لله تعالى فيكون زيارته انقطاعا
لله تعالى لانه واما الوقت فشرط جزا لاداء عدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب دليل انه لا ينسب اليه لا يكره الحج بتكرره ورتبه
معناه الاداء عليه مع اتفاه ذكر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز لما في شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن انصافا ولو
اليه مضيق وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانه نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
شرح اداء وانما تنفرد بنفسها على امكنة وازمنة وتختص كل ركن بوقت معين كما تختص بمكان مخصوص فلم يحرم قبل وقته الخاص كما لا يحرم
في غيره مكانه فلذلك لم يحرطوا الزيادة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحرز في اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزيل منه ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف حتى في
رمضان لم يكن سعيه مقادير من سعي الحج حتى اذا طاف للزيادة يوم النحر لم يسهى ولو كان طاف حتى في شوال كان سعيه مقادير
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها وقربا
باسبابها اي صوم شهر رمضان بشرع اعيان واجب شهر رمضان فاللام للعبد فيها التقى المتأخرون من شرائع مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الزائفة ونحو الاسلام وحده الاسلام ابي اليسر من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه انصاف
اليه وتكرره بتكرره ويصح انما اذا بعد دخول الشهر والصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الزائفة الى ان سبب مطلق
شهر رمضان سبب في سببته الايام والليالي متمسكان بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سببا
لانها رافضة لهذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيدا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه باشهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون
اذا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض لفتح بعد وجوب الليالي لانه
بغروب الشمس قبل ان يصوم ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تقع
نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا الروية فانه نظيره قوله تعالى اتم الصلوة لذكركم الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد
ونحو الاسلام وحده الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام متعاقبا لانه الواجب في الشهر اشياء استغاثت اذ صوم كل يوم عبادة على حدة فمن
جعله بغيره لاقتصاصه بشرائط وجوده والافزاده بالارتقاء عند طر والناقض كالصلوات في اوقات متباينة الفرق في الصلوات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء النظر لا يجوز في وقت الغروب ويفوت بحج وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فيا نحن

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذ هو لا تقاضا ولا افلا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على صفة وذلك بالطريق
الذي قلنا لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحق تلك العبادة والعبادة في الاوقات دون الاسباب
ما صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت للمنافي للاوقات شرعا سببا لوجوب فعله ان الاسباب هي الايام ودون الليالي والنجوا من كلامهم شمس المنة
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها بالعبادة الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام نفعها
وكلامنا في شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا لا واسببه وانما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يقن
الافني جزء من الفيلة فلان اهل الوجوب مع المجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند نقص الواجبات ونفعا للمخرج واعتبر المخرج في
حق الصوم باستغاث المجنون جميع الشرع ولم يوجد واجاز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا للصوم في حق هذا الحكم ضرورة
تقدرا وان النية اول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقترنت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها من
فيه قوله والمصلوة باوقات سبب وجوب المصلوة المفروضة اوقات التي شرعت فيها بدليل انما تنسب اليها فيقال مصلوة المفروضة
انظر وانما تذكر تكرارا لا اوقات وهما من الامارات السببية والعقوبات باسبابا بسبب العقوبات الجنائيات التي تقضها اليها مثل حد الزنا
وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي الموشرة في اسيماها فكانت اسبابا لها قوله الكفارة
التي هي فاسدة بين العبادة والعقوبة بما تقضها اليه من سبب متردد بين الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطر وقتل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنفعة السببية بالبحث وذلك
لان الكفارة دامة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها كفر الذنب نحو
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اذا دأبنا الى من وجبت عليه ليؤد بها
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل بياشهر العبد باختياره الله تعالى فكان في اداؤها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا جزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وودع يجب متبذرة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت للمنا
مكان في اسيماها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق المشاقمة واذا كانت مترددة
بين الامر من وجب ان يكون سببا مشتركا على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى حصة الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى حصة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل العمد لهما في الخطر
سببا لما كما لا يصلح السباح المحض كالقتل بحق ولهمين العقوبة قبل البحث سببا لما في الفطر عدا صياح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائية على الصوم فيصير سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا واشرب الخمر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لايجب الكفارة وانما الواجب للكفارة الفطر وقد
بيننا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له فكانت فيه جهة الاباحة والاتقادات في تحقيق هذه الجهة من
ان يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر اولا لوجوب قاع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحمد لان الشبهة الدارئة
للحدس التي تورث خلا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
اما وقت الجنائيات اذا الجنائيات بالافطار لا تصحور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جنائيات فيمكن باعتبار القصور شبهة

الامة فية من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر والامام ابو زيد في الماسر انوار في رمضان
 ذلك الزنا حرام في نفسه لا في الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه لحد الذي هو مقتوبه بسبب المعنى الاخر كقائه لانه
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة باحتمال هذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرامه ثابته وانفس
 الخطا وان لم يكن الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورية رعى الى صيدوا الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك القسب وباعتبار الحلق هو
 الخطر لانه اصحاب ادسيا حرموا فصيح سببا لما وكذا الانصطيا ومباح في الاصل وباعتبار الاحرام مخطو رفقين متروا من الامرين
 وكذا اجتماع في اليمين المعقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترعت في بيعته
 فمعتوا بحق فانهم كانوا يكلفون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يكلف في
 السببية لبعض دعي الهينا سنى عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا القصد عرضة لايما كنتم اى بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا ايما كنتم
 اى استمعوا من اليمين وخطوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروط بحلف بها في الخصومات وتكررها شرعا وكذا
 سبابة الما انما تأخذ معنى الخطر باعتبار كنهه فكانت دائرية من الامر فيقتل سببا لكفارة عنها الوجه يشير الى ان اليمين مع كنهه سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب وكنهه شرط الى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات
 قوله والعمالات تعلق البقاء بالقدور وبما عليها البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكذا العمالات مشروعة بكذا سبب
 شرعية العمالات تعلق البقاء بالقدور اى المكموم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفسه وكهنس تباطليا اى سببا شرعيا من تلك
 اعلان تباطلي كذا اى يخرج من فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء اسببا
 لما لا نقول وجوده سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فاصح سببا
 لها وبما تذكرا المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد شمس الائمة وقرا الاسلام رحمهم الله تعالى تعلق هذا العالم بقدور بقاءه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان المذكور الالان في مواضع الحديث فشرح طريق
 يتاوى بها قدر الله تعالى من غير ان يتصل بفساد ولا فساد وهو طريق الازدواج بلا شركة في المروة لان في الثناب قساوا
 وفي الشركة ضحايا فان الابن متى اشبهه تيعذر ايجاب المروة عليه وليس للابن قوة كسب الكفريات في حمل الحملية وكذا الما طريق البقاء
 النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يد واحد وانما يتبين من
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ثمانية كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثناب
 من الفساد والله لا يحب الفساد وقوله والاسمان بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب متنا
 نسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطة تبشير اهل العباد وقطعا شبهة المعاند من اذ لو لم يوضح له سبب
 ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب الظاهر الزايم للوجه عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على العنفة والحي وحدث وهو يدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحيانية
 نية بل على ان له صانعا موصوفا لصفات الكمال منزه عن النقص والزلزال والكلية اشار عمر رضي الله عنه بقوله العمرة

تدل على البعير واثار المشي تدل على السير فهذا الهيكل العلوي والمركز السطحي اما به لان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
طريقه القاصي الامام ابي زيد وتابعيه فيها عامة المتأخرين فالمتقدمون من مشائخنا فعلاوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من النواع انهم بالقصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها
واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السواغ انما لفه بغيره وان كان بحيث لا يمكن لاحد ان يخرج عن شكر نعمته وان
سده عمره وان طالت فالإيمان وجبت شكر النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواجب والصلوة وجبت شكر النعمة
الاعضاء والكسيلة والصوم وجبت شكر النعمة اقتضاء الشجوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة
فان الله تعالى لما اضافته الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لحرمة فوجبت زيادته اداء لشكر هذه النعمة وتوسيلها للامان من الشيطان
ثبت ان اسباب هذه العبادات انعم الى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر للامر
اداروا وجب علينا بسببها كاي شيء يجب بالثمن نعم لطلب بالاداء القول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لاخر لان
الوجوب بالاستيفاء لا بالامر فقال ليس الامر لا للامر اداروا وجب به او وجب عايقا لما ثبت الوجوب بالاسباب
في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر للامر اداروا وجب علينا بسببها كاي شيء يجب به المشرح في ذمة المشتري نعم لا يلزمه
الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادات شيء سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فعلا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
الصوم فانه مشروع فعلا في كل يوم وجد الاداء اول يوم جديد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء اول يوم جديد كذا ذكره شمس الامنة قوله ودلالة هذا المصلح اجماعهم على وجوب الصلوة
على النائم والمجنون والمنعني عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليمة آتى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنعني عليه اذ لم يزدوا
الاعمى والمجنون على يوم وليمة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية ففرقنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهما بالسبب لوجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرط القضاء فيه
كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الاثر
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاء ما بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والحائض اذا اسلم او لمخ او طهرت بعد
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهن مع الوجوب رجعت شرط القضاء على
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان المتكسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم ووجوب المنعني عليه والمجنون
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنعني عليه صلاحا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقية اذ كان
المجنون او الاغما مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنعني عليه الصلوة ويكون المراد من الاجماع اتفاق علماء سادات جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بسببه الحكم اليه ولعله به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم من اشيع اثاره ان يكون
 الشيء سببا فقال انما يعرف السبب انما بسببه الشيء انما بسببه الحكم اي اضافة اليه كقولك صلوة الظهر وم الشروع اليه وحده الشرب وكفاية
 القتل ولعله به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدون وتكرار تكراره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للشيء
 وان يكون الشيء المضاف حادثة بالاضافة اليه كقولك كسب فلان اي حدث لعبد واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتمييز
 كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببا لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فانما الشرط
 فانما يضاف اليه لانه لا يوجد عند تشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية
 ان الاضافة الترتيب فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد عرف بعدد المضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص والشيء
 متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان مكررة لشيءه في الغلمان ولوقلت جاني غلام زيد ما معرفته لاختصاصه به
 ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد يعني الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى الذي يختص
 اليه بزيد في قولك زيد يعني الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والوصوم بضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما
 واجبا بما يضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان سطق اضافة الساعات الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفاية القتل
 وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الساعات فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اثاره تكرر تكراره ولان الاضافة اليه
 وليل قوله ولعله به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء ولعله به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامر
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بتكرار الشيء ول على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيها نحن فيه امر
 حادث بتكرره فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس مهنيا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
 التكرار ولا يستعمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد تصدق بدينهم من مالي اذا امسيت او اذا دلت الشمس لا يقتضي
 التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدينهم مطلقا على امر بانه متعين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب يضاف اليه وان تكرر
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل السجود والكفارات فانما يتكرر بتكرار سببا بقوله وفي صدقة الفطر اسما
 جعلنا الراس سببا واللفظ شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف المونة يبرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرار الفطر فله
 تكرر وجوب الزكاة بتكرره كقول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المونة تجدد بمضي الزمان كما ان النار الذي
 لا بد له ان المال سببا للوجوب الزكاة تجدد بتجدد المحول وليصير السبب تجدد الوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس الناس
 بكرة فطرهم بقول رسول الله صلوات من التمر وقد وجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا
 يتكرر الواجب بتكرار الوقت مع استحالة الراس كما يتكرر الراس مع استحالة الوقت فلم يجعله الراس سببا والوقت شرط
 ولم يجعله الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس فقال
 لما وجدت الاضافة اليها رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي عليه السلام

اجزاء مجزئ المون في قوله عليه السلام او ممن تتوكلون اى يحكموا هذه المونة ممن حيث يكونه عليكم والاصل في وجوب المون راس على عشرين
 الوقت فان نفقة العبيد والمدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون الوقت وكذلك مونة اشئ سبب لبقائه
 وذلك يصور في الراس دون الوقت فنفرنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالانفاة في حق المسافرين
 واما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع استحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديره فان الراس لما صار سببا
 بوصف المونة وهى تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة التجدد لتجدد المونة كالنصاب لما صار سببا بوصف النما اعمارا كالتمدد عند تجدد
 النما اجمولان السؤل متى تكرر وجوب الزكوة يتكرر السؤل في نصاب واحد قوله وعلى هذه اكره العشر واخراج مع استحاد السبب وهو الارض
 النائية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالتمكن من الزراعة اى على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصير كالتجدد
 حكما بكرر العشر واخراج مع استحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النائية كما ان السبب للزكوة المال النامي والدليل على سببية
 الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخارج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرية وارض خارجية متعار
 صفة النما وان العشر اسم مجزئ من النما فلا يمكن ايجابه بدون النما وان الخراج ليقط اذا اصطلم الزرع آفته ولم يق من السنة ما يكن
 اشتغال الارض فيه فنفرنا ان صفة النما معتبرة في الارض كما هى معتبرة في الارض كما هى معتبرة في مال الزكوة انا ان النما الحقيقية
 اعتبر في العشر لانه مقدار مجزئ من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النما التقديرى بالتمكن من الزراعة
 لان الخراج من غير خبث الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنما لتحقيق بل كفى فيه بالنما التقديرى رعاية بجانب القاطنة ثم ان كل
 منها يتكرر بتكرار النما مع استحاد الارض لان الارض يصير كالتجدد تجدد النما تقديره كذا الراس في صدقة الفطر

فصل في الغرمية والرخصة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرخصة اسم لما ينبت على اعداد
 العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا اردت فعلة وقطعت عليه ولهذا كان قوله
 اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لان توكيده بعيد ورمته يمينا ويقال عرمت عليه اى ائتمت عليه والرخصة في
 اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر
 في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصلها لانه تقييد في التعريف
 ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالنكاحات والرخصة اسم لما ينبت على اعداد العباد كالاذن باجر
 كلمة الكفر على اللسان عند الاكره او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض والسفر ومباراة لعنهم الغرمية ما استمر على الامر
 الاول واستمر علينا بحكمه انما نحن عبيده والرخصة ما تغير من محسنى الى سيرة واسطة عذر المكلف قوله والغرمية انقسام
 اربعة فرض واجب وسنة وفعل ويدخل في هذه الانقسام الفعل والترك فان الترك المعنى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا
 ترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة ترك اكل الضب والعب بالبطيخ سنة ونقل النكاح ودونه ترك ما قيل فيه لابس
 وليؤديه ما ذكره شمس الاثمة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا وواجب الترك فيما يرجع الى المحل والحرمة وقيل نه انحصار هذه الانقسام الى الزينة
 لا تحلوا من ان كيف جاهد اولاد الاول هو الفرض والثاني لا يحلوا من ان يعاقب بترك اولاد الاول هو الواجب والثالث ما يحلوا من
 ان يستقيم بتركه للمامة اولاد الاول هو السنة والثاني هو النفل ويدخل في القسم الاخير البباح ان جعل البباح من الغرام

وذكر في بعض نسخ اصول الحق لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجم جانب الادانية او جانب الشرك او لا
 هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولا يفتل وهو كفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وبما الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او ظاهرا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كفرض او لا يكون وهو النفل والطبع والندوب واما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتقدريا بالعقاب وعلم بالبدن حتى كفر
 جاحده وليس تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اي تطينا الاحكام فيها طحا
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اي قد رتبتم بالتسمية ويقال فرض الفاضل النفقة للمرأة اذا قطعها وقدر لها وفي الشريعة
 هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل
 هو ما لياقتب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج العترة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانها لياقتب
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض بل ما سببه وحكمه اي الاثر الا ثبت بالفرض اللزوم
 علما وتقدريا بالعقاب اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة اثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل لغيره يكون ككفر لانه انكار الدليل القطعي وعلم بالبدن اي يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان لغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي منسبا الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلته كما
 لا يكفر اهل قبلته فغير مثبت حجة روائية وان كان جائزا لغة قال الكلبيت يحتاج اهل البيت شعروا طائفة قد كفرت في
 حبكم و طائفة قالوا اسلموا ومن ذلك في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيثبته وحكمه اللزوم علما بالبدن
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده وليس تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
 في اثبات العلم اليقيني يمتنع بالعدوم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمل
 باختياره لعد العلم بوجوبه عليه قطعاً بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعاً تخلف عن اختياره شرح صدر او هو ما خذ من الوجيب
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وطلب
 ثبوت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان العترة وصدقة
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اتقائه الفرض لكن لا يجب اعتقاده ولزومه قطعاً
 لان وليه لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الاثبات وطحا قوله وليس تاركه
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستحقاً باخبار الاحاد بان لا يرمى العمل
 بها واجبا او تركه متناً ولا لها او تركه غير مستحق ولا متناً وفي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد
 وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند السامع
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معتقده ونسقا هذا هو المذكور

الاحاد

في مادة الكتب وعليه يدل كما تمسك الامتعة وهو صحيح وما ذكره هنا يشير الى ان تركه لا يوجب التفصيل اصلا وتوجب التفصيل بشرط ان يكون
 مستحقا ولا يوجب ان يكون متارا وليس فيه دلالة على التفصيل في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارته التوقيف بدل على انه لا
 تفصيل فيه ولا تفصيل في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالكتوتية في لزوم العمل والثالثة في الاتفاق وحتى لا يوجب كغيره
 ولا تفصيله وكما انه لا يوجب انما لا يوجب فيه ولا يوجب فيه تركه هذا الا ان يكون مستحقا بخلافه الا ما قد فسقه ولكن لا يوجب ما ذكرناه او لا
 لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتركه على وجه الاستحسان يكون خلا لا مبتدعا وبدون الاستحسان والتاويل يكون
 ناسقا قوله فاما ما سئل لا خلاص انا تاركه متارا ولا خلاص فيقسم ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
 ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلزم شرعا لوجبه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال في اختلاف طريقي البشوت لا يوجب
 اختلافه في نفسه فان اختلاف طريقي النوافل لا يوجب اختلاف جها لهما وكذا اختلاف طريقي الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
 في نفسه من حيث هو البحر اتم قال في تخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو البحر اتم قال في تخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو البحر اتم
 به او يظنوننا وكذا الواجب هو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا به او يظنوننا وكان تخصيص كل واحد بقسم حكما ونحن نقول انما ان
 انكر كونها متباينتين لفظة فذا معنى له اما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين لما ذكره في التفرقة بينهما كما بان يقال لا
 تفاوت بينهما في لزومه العمل بليل النكارة لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني بظاهره لان ثبوت
 المدلول على حسب الدليل فتى كان التفاوت ثباتا بين الدليلين لادب من ثبوتهم من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم حكما في سب
 لانما يخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
 ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فانا في يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التسمية فاما حاصل ان
 عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
 بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اتوى من وجوبه في الواجب وبينا ان الفرض المقطوع به وهو
 قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن او جب قراءة القرآن في الصلوة او المداونة القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النسخ
 باطلاة وهو متين اول الفاشحة وخير ما يقتضي ان يحجج المكلف عن الصلوة بقراءة غير الفاشحة كمدحج بقراءتها وخبر الواحد وهو
 قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاشحة الكتاب او جب الفاشحة حينما نوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب
 وذلك بان يجعل قراءة الفاشحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على
 مرتبها قوله ولست هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المراد باقائهما من غير افتراض ولا وجب لانا طرقة
 امرنا باحيائها فاستحق الامتعة تتركها وامن لو كان استه لكان الطريقة مرضية كانت او غير مرضية ومن اطرق مظهره وسطه لكان واجب
 برفق من باب طلب فان اخذت الله منه فباستبارا ان المار يصيب ويحرم في جرات الماء ومنه قول الشاعر مع رسته باعنا المطى
 الاباطح وهو في الشرعية اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
 سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال سمس الامتعة حكم استه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
 ان رسول الله عليه السلام سبغ فيها سلك من طريق الدين وكذا الصلوة لبعده وهذا الاتباع الثابت بظن استه خال عن منه الفرض

والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
 لا بما طرقت امرنا باحيا لنا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
 فانتهوا وتوكل عليه السلام عليكم سبني احدث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم يترك شفا عتي والاحياء ان يفعل فترك افضل يستوجب
 الائمة في الملائكة في الدنيا وحرمان الشفاعة في الآخرة وذكر الرواية وما حكم سنة فهو ان كل فعل واخط عليه رسول الله عليه السلام
 مثل تشهد في الصلوة وسنن الرواتب يندب الى تحصيله ولا يلزم على تركه مع كونه اسم ليس بكل فعل لم يلزم اخط عليه رسول الله عليه السلام بل تركه
 في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار النفل في اعتقاد الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلزم
 على تركه ولا يلزم بتركه وزروا ان التراب في رمضان فانسانه الصيامية رضي الله عنهم اذ لم يلزم اخط عليه رسول الله
 عليه السلام بل واخط عليه الصيامية رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ولا يلزم على تركه ولكنها دون ما واخط عليه
 رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي
 رحمه الله يقولون سنة فعل واخط عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واخط عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو
 على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم القياسية وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
 سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام
 الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظة السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او على سنة غيره عليه السلام
 قوله سنة المدي يعني سنة اخذها من تكميل المدي اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسادة ودون الكراهية مثل
 الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد وسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير ميلا بالترك في
 بعضها انه يثم وفي بعضها ميلا بالقياسية لغيره ولكن لا يثبت تركها لانها ليست بواجبة واذا احتصر على ترك الاذان والاقامة
 امر واحدا وان البواقي تلو على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الامر على ترك الفرائض والواجبات
 وتقال البواقي سنة حمه الله المقابلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانها لو بدون على تركها ولا يقاتلون
 عليه لغير الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالامر على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
 على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسادة وكراهية اي يستحق جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
 اللوم والعقاب او سمي جزاء الاسادة وارتكاب المكروه اسادة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اسادة النبي كبر عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الا ان افعال المذكورة في
 باب الاذان من قوله كبره او قد اساد او لا بأس به وحيث قال لم يبعد ذلك من حكم الواجب اي النوع الثاني لسنن الزوائد
 الحق اخذها من ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسادة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة
 كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشئ واللبس والاكل
 فان العبد لا يلزم باقامتها ولا يثم بتركها ولا يصير ميلا ولا يفضل ان ياتي بها وعلى هذا اي على ان السنن لو كان تركها
 ترك فامه من سنن المدي لوجب الكراهية والاسادة وتركها هو من سنن الزوائد لا لوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من البسوط فيلزم ذكره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله ذكره الاذان قاعدا لما روي عن
حديث الرويان الملك تمام على بدمته حائط اني اصد وكبره تكبره الاذان في مسجد محمدا وكبره ترك استقبال القبلة في
السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغية اذان ولا اقامته فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلى باذان واقامة بارت
صلوات مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والترك بعض لفظة ولا باس بان يكون رجل يقيم آخر الان كل واحد منهما
تذكر مقصودا فلا باس بان ياتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يكون الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا اذان المحجب وكذا اذان العامة عدني بعض الروايات لانه خلاف السنة
التواترة فما ذكرنا واشكاله يخرج على هذا الصل قوله والنقل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه ان يثاب
المسلم على فعله ولا يعاقب على تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلا دين الله
وكبرت عند الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة يسمى ولد الولد فافله لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتفصيل الولد من صلته وولد الولد زائد
عليه وكذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات بسنن وشرع لنا لا علينا حتى لم يعلق تبركه ملائمة وحكمه ان يثاب
المسلم على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه بخلافه من الفرضية والوجوب ولا يلزم ولا يعاقب
الغيا بخلافه عن صفة السنة قوله وبعض بالشروع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذ اشرع في نقل الثواب
يو اخذ بالمضى فيه ولم يمض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يواخذ ليو اخذ ليو احد منهما لان النقل شرع
غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يثبت كذا لك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتبادر في غيبة النقل ولو اتهمه كان موديا للنقل لاسقاط الواجب ولا يمنع
صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتدائيات فنفية كمن اخبر عشرة دراهم الصدق نفلا فتصدق بدينار
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا التصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في
الركعة الاخيرة واذا ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذا تركه يحل المودى
منها وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون البطلان حكما كسافر صلى الظهر لا يحل له البطلان لكن يحل له اقامته الجمعة ثم النظر
يحل حكما لما حل له وجعل اليه ولكن احرق معاد ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فرت ارض جاره لا يحل
ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعا لما هو جلال له ولما كان البطلان المودى امر اكلها لا لجنمه لا ليعين بالقضاء لكن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فثبت ان ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء ولما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذلك اجهنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالذکر لان الذکر التزام بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يلزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادات ولم يلزمه بها
بعض التزام بالقول فلا يلزمه والظهور الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما القرض او الصدقة فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دى به ولا يلزمه ما لم يعلط على ان الشروع اداء

بالفعل والتقدير بما في الذمة بالقول ثم في التذرية يرميه بقدر ما سمي هكذا في الشرع يرميه بقدر ما أدى والم لم يرد ولا يرميه كما ان ما لم يرميه لا يرميه
ولا يرميه ونحن نقول ان المؤدى صار للتدبير اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزاء الامنة فقد تقرب الى الله تعالى وادى
ذلك الجزاء وصار العمل لله تعالى فقال له ولذا لو مات كان مشاهدا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسان ومضمون عليه اطلاق التغير
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احتراز عن ارتكاب المحرم وجوب النضام والاداء الى حفظه الا بالضرورة الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانة حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة صحت مما
لا يجوز من غير ان يكون الموجود طاعة لا بالنضام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولكن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لانه عرض لتسهيل بقاؤه فكما وجدنا تقضى وان عدم ولا يتغير بالتغير
بعد عدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بل انما
بين الامنة ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطلت لغوات الشرط ولكن سلمنا كون الباقى مشيئة لبقاء
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى الباطل لان الاطلاق انما يحصل بمصادفة الفعل العمل في ذلك
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضى فاما الى فعله كما ذكرنا من التناظر
فلما نحن لاندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكن نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره صوما ما ما شرعيا فكان له عزيمة ان يصير صوما او صلواتا بضم الغير اليه فيكون المؤدى
مستقرا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء
يرجع لبعده شرطا لبقاء عبادة فانقضاء الجزاء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانقضاء الجزاء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة فيقصد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما يعقبه
عبادة نقلنا كنهه عملا بالمد لاكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد عدم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وتعالى عز اسمه ولا يتخلوا اعمالكم وتعالى حل ذكره
لا يتخلوا احدكم تاكلم باليمن والاذى ولا يروى النفي الاعمال يتصور والاختلاف بين الامانة الصيانة اكرامة يبطل الاعمال
التقدمة وان كان قد اعطى لما حكم التمام والفراغ ولما كان انتم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوبه الجزاء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فبطل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بهذا القدر لانه تعالى جعل كذا في حق الموت من غير ان يعلل ما هو
المشهور بالبره من تأكيد البعض ببعض التقوى على الذنب عن الجزاء فكذا في ما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
المتصل عن اداء الباقى ليس بالبطل فاسد لانه لما اتى بما ينافى العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجب سوى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمبطل هو مفسد الا ان الفساد فمبطل به الفساد وليس من ضرورته ان يصاد في العمل الذي جعل فيه الفساد
 كمن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غير فسق القنديل وانكسر جعل سلقا له حقيقة وشرا وان لم يصاد ففعل القنديل وكذا
 شق زرق نفسه وفيه ما يلحق لغيره ومثله احراق المحصن وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رغبته
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الماترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه مبطل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضعف
 اليه فيضن ما فسدت من الارض والذرع واما مصطلح الظاهر اذ اراح الى المحبة فبطل لعنقه القرنية ايضا غير انه ليس بمنى عنه لانه
 نقض والبطل ليو دى احسن مما دى والهادم ليو دى احسن مما كان لا ليداد ما عرفنا وشرا كما دم المسجد ليعنى احسن مما كان
 لا ليداد ما عرفنا وصار السحاب ان ما دى لوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه ادا والباقي نصا
 والمشرع سرجا لا ادا الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب ادا ووجوب قضاء واداء اذا افسد قوله هو كما لنذر
 صار الله تعالى تسميته لاضلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه سرجا المعنى في غيره مثل النذر والنجوة المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صادر حقيقة الله تعالى اما المودى
 فلما ذكرنا ان وقع الله مسلما اليه واما المندور فلانه مبطل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صادر له تسميته لانه
 بمنزلة الوعد وان سيجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
 التكليف دون بقاءه وحده الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والتشويح يمنع صفة ابتداء الهبة دون بقاءها ثم وجب لصيانة
 ادا في الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
 ادا في الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقرض ضعيف
 لان الكفالة والكنانة كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق شرعا باين
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا ثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم فليكن التيسر في الصلوة والطمع
 وتهيئته قبله واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كقبض المال التسليم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يطلبه بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
 لزمه ان لا يطلبه بالامتناع عن اداه الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى مدته بدون الم لم يجد
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الظن
 والقياس فيه ما قاله زفر ان المودى التقدير عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سيجب
 وهو الشروع صادق الواجب فيلحقه لان الواجب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله تعالى على طهر اليوم وذلك لان البدن انما يوجد
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظاهر وصوم القضا
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها والفيض المراد بانها دأبل يجب
 عليه حفظ عبادة فعل التزاما وجعلها باختياره وهذه القرية حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

ضامنا للمعدة فلا يجب عليه صيانتة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما الحق من الآخر ونوعان من المجاز
 احدهما اتم من الآخر اما الحق نوعي الحقيقة فاليستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص بمنية على اعذار العباد فلهذا لم
 نتعمقه اختلفت النواع الرخص فالتفتت على النواع اربعة وعرفت ذلك بالاستقراء وتقسيم لما لظن عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الاخرى
 الحق من الآخر يجوز ان يكون فعل الفضيل من حق الشيء اذا ثبت احدى ما في كونه حقيقة اتوسى من الآخر ويجوز ان يكون من حق
 كذا ان تفعل كذا اني انت خليف بـ يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليها ولي من الآخر اتم من الآخر اى اكمل في كونه مجازا فاليستباح
 اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباح حقيقة لان دليل الحرمة قائم والمباحة لقضاء المحرمه فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
 لم يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقليه مطعون بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة
 فان من ارتكب كبيرة وحفي الله عنه ولم يؤخذ به لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو الشكر
 ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل موهومته الفعل وترك المواخذة تبرك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
 وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم مع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤخر
 بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال الغيرة فلما كانت الغيرة كاملة كانت الرخصة
 في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجواز ككلمة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
 عضو من اعضاءه حتى نفاذ اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغيرة في الصبر
 والا متناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معصية لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
 السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
 على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه لغووت عند الاستناع صورة تجريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى
 لا يفوت معنى لان المتصدق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه حتى صح ما
 لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
 بظان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حتى نفسه باجرا كلمة الكفر على اللسان بخصا
 ولويدل نفسه لا قامة حقه واخر انه دينه لعيانية حرمة عن التثبوت كان مجابا شبيها بالاصل فيه ما روى ان سبيلا الكذاب جاز
 رجليين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال
 وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك سواد
 عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صرع بالحق فنهينا له فثبت انه ان استغ عنه حتى قتل
 كان اخذها بالقرسية قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الانظار او اضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه
 في نفسه ليفوت اصلا وحق الله تعالى ليفوت الى بدل وهو القضاة فدان يقدم حتى نفسه وان صبر ولم يظفر حتى قتل وهو صحيح
 مقيم كان باجور لان حق الله في الوجوب لم يسيط فكان له بذل نفسه لا قامة حق الله تعالى ودينه انما راعى الصلاة في الدين وعذره الا اذا
 كان مسافرا او مرضيا فلم يظفر حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغه لم يظفر ليقول ان كان منكم مرضيا او على سفر فعذرة من ايام اخر فعند خوف

الملك رصفان في حقه كشبان في حق غيره فيكون انما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما كمال الخير وجباية على الاحرام وتناول المضطر بالخير اى اذا اكره على التكاليف مال غيره فصرف له ذلك لرحمان حقه في النفس فان حقه في النفس موروثة ومعنى وجب غيره لا يفوت معنى لا يجبر بالنعان فاذا صبر حتى قتل كان شهيداً لان السبب الموجب للمحرمته وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة التكاليف بالملك مكان معصيته واحترامه وذلك لا يقتل بالاكراه فكان في الصبر اخذاً بالغيرية مقيماً فرض الجهاد انه آتلف نفسه صيانة لمحرم الغير موروثة فكانت بالاكراه في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان ماجوراً ان شأ الله قيد بالاستبشاء ولم يذكر الا فيما سواه لانه لم يجر فيه نصيباً بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل من كل وجه لان الامتناع من التكاليف هنا لا يرجع الى عزاء الدين فلهذا قيد به على هذا وتناول المضطر بالغيرية لو صبر حتى يموت لم يكن انما بين يكون مثاباً اخذاً بالغيرية الا انه لو تعرض لكل سبب عليه الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على التكاليف لما عرفت في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لا اخذ بالغيرية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا كان التكلف على نفسه فصرف له ان يترك له لانه لو اقام فيفوت حقه موروثة ومعنى لو ترك ليزوت من موروثة لاسيما لان تعاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم ثقاة وان فعل حتى قتل كان ماجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمية قال الله تعالى اخبروا وادعوا بالمعروف وانه من المنكر واصبر على ماصابا ان ذلك من عزم الامر واذا تمسك بالغيرية كان باذلاً لنفسه في اقامته من اشيع لان القوم لما كانا مسلمين معتقدين لوجوبها امرهم به وحرمة ما ينهوا عنهم عنه لا بد من ان يتكلموا في قلوبهم وان كانوا لا ينظرون ذلك فيكون ماجوراً بخلاف النازح اى داخل على المشركين من غير ان يطلب في مكانه فيقيم حيث لا يكمل ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير منفعة المسلمين ولا تكاثر في المشركين لان قتله لا ينكا في باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون تلقا لنفسه في التهلكة من غير ان يكون عالماً لربه في عزاء الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقسط المرفيع والمسافر مع قيام وترتبه حكمه وهذا صحيح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من ايجز لم يلزمها الامر بالكففة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح عند من من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجباً للحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال النذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ في ثبات في الحال كان هذا القسم دون الاداء لان كمال الرخصة لكان لغيرية فاذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فتوقى كما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن سوبل من لبيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك سبه المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات تراخى من سبب المقرن بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله كقسط المرفيع والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب موجب للصوم المحرم للفظ وهو شهود الشهرة وتوجب اخطاب العام ونحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو واجب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى احوالك عدة من ايام اخر فكانت الغزيرة ادنى مالاً لرخصة سنها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم تراخي من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه الغزيرة ادنى حالاً من الرخصة المبني

على الغزمية الاولى لان كما لها وانقاصها كمال الغزمية وانتفاصها فمن هذا الوجه اخذت شبهة الجواز لان الحكم به هو الوجوب وحسب
 الاظهار لما تراخى فلم يكن ثباتها في الحال لم يعارض الرخصة وهي بآية الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقة موصفة لان الجواز فيها يدخلها من هذا الوجه ولم يكن يدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اى ولان السبب قائم موجب
 للحكم في وقتها كما هو موجب في جميعها مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخى في وقتها الى ادراك عدة من غير ان يلزمها الامر
 بالعدية لو ماتا قبل ادراكها لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان لوجوب ثباتها للزمها الامر بالعدية لان ترك الواجب بعد ريسخ الامر
 ولكن لا يسقط الخلف كما المذكور على الفطر في رمضان اذا فطره مات قبل ذلك زمان القضاء يلزمه الامر بالعدية وكذا الحال انفس فطرنا
 ان الحكم ليس ثبات في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا كمال سببية وترويه الرخصة فالغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تفهمها ليس بواقعة المسلمين اى حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان يوم في السفر افضل من الافطار عندنا فقال الشافعي رحمه الله
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله **الشعبه** وسعيد بن اسيب والادريسي
 واهلهم اعتبار الظاهر تراخى حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 ذهب اليه اصحاب الفتاوى اهل السنة تركه في جميع الجواز لا عاديته الواردة فيه فيبقى معتبرا في افضليته وسنن نقول ان السبب الجواب
 وهو شرط واشهر كماله لما كان قائما وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعميل كالدين الموبل كان المودى للصوم عالما بتعالى في
 اداء الفطر في الشهر فصار على نفسه فيما يقع الى لزمية فكان الاول اولى وترويه الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر
 سنة الغزمية نوع ليس ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التقرب به بعد ضعف الشهر فكانت الغزمية تودي اى
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيباح تحقيق معنى الغزمية وهو اقامته حتى التفتيش
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت واقعة باعتبار تراخى حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا التاخير ثبت لرفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما سببه ذلك الانتفاء بهما اليسر فتمت الغزمية ولان
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان ليفقه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب باق
 هذه سمات النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فيلزم كان الفطر اولى ولو صرح به مات كان
 اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قائما لنفسه
 بما صار به مجازيا وهو الصوم من غير تمصيل المقصور وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
 مجازيا به بقتل الكفار كان حراما وفيه تنبيه للمشروع ايضا لان المشروع في حقه التاخير او جواز التعميل على وجه تفهم ليس بواجب التعميل
 على وجه يودي الى المالك فليس بمشروع فكان فعله تنبيه للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان لوجوب اى وجوب الاداء منه
 سنا قط اى متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون له السبب على المالك تقيما من الله تعالى لانه لا يجوز ان ذلك عمل المجازي
 لما لم يتاخر من السبب لم يسقط لان لصاحب المالك تقيما من الله تعالى من اجله لاطاعته فكان ما جود لان ذلك عمل المجازي
 قوله واما ثم في الجواز فما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ما قط لم يبق مشروعا فلم
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو بل هو تنبيه على ما مضى من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

الحبيب علينا ولا على غيرنا لاسيما رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في وقتا موسما وفينا اذا قابلنا انفسنا بهن من اطلاق اسم
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاحتجاج بها لان اسبابها لموجبه مع الحكم بعدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا اليك من غيرنا في وقتا
 فسمت في مقابلة التفتيق والاصول اعمال شاذة والاحكام المنطقتة كقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافعال المروية
 الملازمة لزوم الفعل كذا في بيان المعاني وفي الكشف الامر القتل الذي يصر صاحبه اي يحبس من الحركات ثقلة وبمثل نقل تكليفهم وحملتهم
 سوا اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الافعال مثل لما كان في مثل العم من الاشياء والشاذة نحو جثث القضاة والقضاة من اركان
 وخطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع التماس من الجلود والثوب وازراق الغنائم وتحريم العرو
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الامر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا واجب
 عليهم خمسين صلوة في اليوم والايام وركعتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجناية والحدوث في الماد ولم يكن صلواتهم جائزة
 في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم
 امر اقرب نار تنزل من السماء وحسنا تم كانت بواحدة من اذنوبهم ذنبا بالليل كان يصح وهو مكتوب على باب مدله فرغت هذه
 الاسور من هذه الامثلة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فاستقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
 وبما القسم الاخير من انواع الرخص فاستقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظية القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث
 انه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ منها بالحققة فصنعت وجرا مجازا فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فماله على
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهته بالحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسج هذا النوع
 رخصة استقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
 وهو اسم متى كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لا فقد روى ان النبي عليه السلام سئل عن بيع ما ليس عند الانسان ودخل المسلم
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويصلونه الى المشتري فالنبي عليه السلام سئل عن
 بيع ما ليس عند الانسان ودخل في السلم للجهة فشرطت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا متى كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لا فقد روى ان النبي عليه السلام سئل عن بيع ما ليس عند الانسان
 المتابعين لبيته صلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدارهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا ان
 حيث ان العينية سقطت في اصلا للكتفين ولم يبق مشروعة في عينية كالاصل والافعال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
 الجملة قوله كذلك العينية والحق سقط حرمة له في حق المكروه والمنظر اصلا للاستثناء لا سيما الصبر عنها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
 حرمة له والميتة في حق المكروه والمنظر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف رحمه الله ان
 لا ترفع ولكن يرضى الفصل في حالة الاضطرار بالجمعة كما في الاكراه على الكفر والنيو واليه وبالشأن في راحة الله في الجملة
 وكثير من العلماء وقائمة الاختلاف في قطر فيما اذا صبرته مات لا يكون انما عهدهم ويكون انما عندنا وفيما اذا طلع الاكل مرارا
 بالكل هذه المحرات في حالة الجمعة عندهم ولا يثبت عندنا تمسكو في ذلك بقوله تعالى فمن اضطره فمحمته غير متجانف للمؤمنين

عقور رجم أي قتل عته الضرورة إلى تناول شيء من هذه الحركات المذكورة في مجامعة غير باطل إلى الموتة وهو أن يأكل فوق السرير
فإن المتدفعور يغفر له ما أكل مما حرم عليه عمن اضطار إليه رجم بأولياءه في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل طلاق المنفرة على قيام الحرمة لأنه تعالى رفع الموانعة رخصة على عبادة كمن في الأكرام على الكفر بأن حرمة هذه الأشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والفساد ولا تستند تلك الصفات في حالة الضرورة فبقية محرمة كما كانت وتخص الفعل للضرورة ولما
قوله تعالى وقد فعل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبحة قبل التحريم فبقية في حالة الضرورة على ما كانت وبذلك على مذهب من جعل الأصل
في الأشياء الإباحة قبل الشرع وأما على مذهب من قال بالحمل والحرمة لا يمر فإن الاشتراك في الأصل لا يستلزم فدل على كونه
قال هذه الأشياء ومحرمة في حالة الاختيار سبحة في حالة الاضطرار فثبت الإباحة في الاضطرار بالنظر أيضا ولا يلزم عليه استثناء
أجزاء كلمة الكفر في حالة الأكرام قوله تعالى إلا من كره وقله طعن بالإيمان فإنه لم يزل باجته لانا لا نسلم أنه استثناء من اضطراب
على الإباحة بل هو استثناء من انقضاء العذاب والتقية من كفر بعد ما به فليعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا
من كره فينتقم الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تعاقبها على ثبوت الحمل وحرمة الحرم والمليكة فثبت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن من تعدي خبث الميتة فإذا اخاف بالامتناع قوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لقوات الكل لأن في قوات الكل قوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الأشياء فاذا أصبر لم يصير موديا حتى
لأنه قد سقط إلى صار مضيدا ومن غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان انقضاء ما قبل عن سروق وغيره من اضطراب الميتة ولم
يأكل حتى مات وغل النار إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروطة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والغلل بل كانت
في المجازية كما قلنا في العينية واما إطلاق اسم المنفرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطرار المرضي لتناول يكون باجتماع وعسى يقر
التناول في أحد على قدر ما يحصل من سدد الرق وبقاء المعية أو مثل من يتلى بهذه الرخصة ميسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرضي والتناول
بعد الحاجة فاعلم تعالى ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله وكلما كان الرجل يتقط غسلها في مدة المسح أصلا عدم سريته أحدث إليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن سدا ولما قلنا أن هذه المسافر فخره سواء لا يتلوا الزيادة أي وكلما سقط
العينية والمحرم فيما تقدم سقط غسل الرجل أي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وسبب حال التحفف لأن استئثار القاصم
بمن سريته الحديث إلى عدم ولا يجب غسله من البدن بدون الحديث أصلا في الطهارة المحكية فيثبت أن الغسل ساديا والذ
المسح شرع للتبليغ بعد الإباحة الواجب من غسل الرجل يتبادى به الاتري أنه يشترط أن يكون الرجل طاهرة وقت اللبس أن يكون
أول الحديث بعد اللبس طاريا على لمباراة كالملة ولو كان الغسل يتبادى بالمسح لما شرط ذلك لأن المسح حينئذ يصلح رفعاً للحديث
كالغسل الساري إلى القدم فعرنا أن المسح أخرج السبب الموجب للحديث من أن يكون عامله الرجل لا دست مسترة بالخف وقدم كنه
على الرجل في قبول حكم الحديث فبعله ما نعلم من سريته الحديث إلى القدم لأن غيب الحديث في الرجل ويجب الغسل ثم يباح عند الإباحة
أصل السبب في موجبنا الجملة كما كان في حال عدم التحفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك كالمسح في
ما تقدم الأمثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن سدا وقال لنا في رخصة رجم الله وورثته ترفيه والغزمية سببا لا في حتى لو فات

الوقت يعني اربا سوا قتنا ما في السفر ابي المحضر في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين دون المحضر واجب بقوله تعالى اما
 فترتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لفظ الجناح وانه للاباحة دون الاجباب وبان كون
 سبب الارباع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتغييره فانه لما قلنا في سبب الارباع ويلزمه الارباع ولو ارتفع لما لزمه
 لغيره الفجر اذا قلنا بمن يصلي الظهر فيلزم ما يشاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يلزم به لا يرتفع حكم العمل وهذا كما به
 اذا اذن له مولاه بالجمعة تخيير بين ان يودي الجمعة كعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذلك المسافر يسير الى اسيما
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عمل ولا يسقط به العمل لفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يترخص بالترك وانما خيره عندنا القصر رخصة استطاق حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبين موجبا
 الا كعتين فكانت الاكثر ان نافذة وخطا النقل بغير قصد الاكمل وادخلنا النقل قبل كمال الفرض ففسد للفرض وادخلنا
 اربعا وقدرنا على اربعين كره ذلك ان لم يعقد فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطا محضا استدلالا
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر رضي الله عنه انه قال ان قصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه منتهى
 تصديق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يتحمل التملك استقاط محض لا يتحمل الرد كما لعقود من القصاص الى
 هذه الرخصة استقاط للرخصة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر رضي الله عنه عن القصر
 الصلوة والتمتع شيئا وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكك على ما شكك عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان فيه
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الرديات انها صدقة والغنية واسم الاشارة راجع الى الصلوة والقصر
 او الى القصر والتامنيث لتانيك الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنه فاشاققتمسك بهذا الحديث وقال فبر النبي عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله يقبل على ما كان فاشيخ
 ادرج في تقريره هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يتحمل الرد ولا يتوقف على قبول
 الصد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوا ما كما يقال فلان قبل الشراء اي اعتقدوا وعمل بها وادخلوا
 بما لا يتحمل التملك الا يتحمله من كل وجه فاما يتحمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطا معناه
 لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكك فقبل وسكت يستقط الدين ولو قال لا اقبل يرد لان الدين يتحمل التملك
 من الديون ولا يتحمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك ولهذا
 لم يبع تعليقه بالخط لملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بما لا يتحمل التملك استقاط محض لان التصديق احد
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا
 صدر من العبد او قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا اقبل لا تثبت له ولا يية التصرف فيه او صدر من الله تعالى لا يرد بالرد لانه
 مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبت واجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال
 لا اقبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يتقبله اذا صدر من العبد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت ملكك
 الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول الى القصاص لمن عايله القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

و قصدت بملكك تطلق المارة وليقط القصاص من غير قبول ولا يرد البرد لان معناه الاستقاط والساقط لا يحتمل الرد فان قيل
 الصادق من الله فيها لا يحتمل التمايز وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول الامد لانه غير منوط بتمتع
 ان المراد من التصديق الاستقاط وتسمى الشا استقاطا تصديقا في قوله تعالى وان تصعد قواخير لكم والمراد بالآية تصعد الاحوال
 لا تصعد القلوب على ما عرفنا والمعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفع والرفق فتعين في القصر فسد الاكمال صلا والله لان لا يتأخر
 بين القصر والاكمال من غير ان يصح من فقال لا يلحق بالعبودية بخلاف الصوم لان الصوم لا يفسد بالاعتناء واليسر فسد
 التخيير لطلب الرفع اولى لاستدلال بمعنى الرخصة في بيان احدهما ان الرخصة اتمية اذ ثبتت سقوطها ثبتت لامد الحياض بل انما
 على الرخصة وبين الايمان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فعل ثواب كالثبوت بالعمية في الاكراه
 على كفر او بالمشادة او تضمنت ليس في الرخصة كذلك في الرخصة كصوم الصوم في السفر ليس عاقبة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
 فهو لا يوجب يسقطت لمصلحة المقصود بالرخصة وتبين اليسر فيها وفيما نحن فيه تبين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتحقق الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فضل العبد جميع اعطيه الا في اعداد الركعات والمساورة التي يوجبها عليه كالمقيم فكان كالحجبة او الفجر
 مع النظر فانه لا فضل للمطر المقيم على فجره ولا للنظر العبد على حجة او اذا كان كذلك وجب القول بقوله الاكمال صلا والله الثاني ان
 التخيير لو ثبت لا يتضمن رخصا بالعبودية ولا اختيارا في حال من الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء من غير ان يبعد
 اليه او مضرة تنذفع منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يلحق بالعبودية لان منعه الى الشركة فيما هو من فضل الرتبة بنية فيكون فاسدا
 بمثل الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستقاط لان الصوم لا يفسد بالاعتناء في قوله تعالى فدية من ايام انزودون بعدة الصوم
 فثبتت العمية مشروطة لان الموطن ما يقبل التخييل كالمدين الموطن ما اذا زاد الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
 ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تتعارض فان اليسر الحاصل في جانب العمية بسبب موافقة المسلمين بيارض اليسر الحاصل في جانب
 الرخصة فيجوز ان ثبتت التتمين فيه بين العمية والرخصة ليقار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد على ما على هذا الامر
 فقال لا يلزم العبد الماذون في الحجبة لان الحجبة واحدة لا يكون فيها واحد على الاخر وعند المغاربة لا يمين الرفع في الاقل عدد
 اياهم المسافر او المقيم واحد في التخيير بين التخييل والكثير لا يتوقف شيء من معنى الرفع اذا اذن العبد في الحجبة اى حيث يخير بين ان يصل
 اربعا وهو المكروه بين ان يصل ركعتين في الحجبة وفي التخيير بين التخييل والكثير من غير رفق الا انما سلم انه يخير فيها بل الواجب عليه
 الحجبة مينا عند الاذان كما في آخره لو تخلف عنها كره له ذلك كما في آخره في المعنى ولكن سلمنا ان التخيير ثابت فهو لازم
 ايضا لان الحجبة والنظر فمكتفان حتى لا يكونا واحدا واحدا بنية الاخرى ولا يصح اقتدار على النظر بمصلحة الحجبة ولا مكسبه ويشترط الحجبة
 بالاريسر للنظر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف نظر المسافر والمقيم لانها واحدة ولذا صح بناء واحد على الاخرى فتعين الرفع في الاكمال
 فلا ينفذ التخيير بين التخييل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا يفعل وهو متخير بين صوم
 سنة ايام وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابى طهيرة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مملكتان ملكا احدهما
 قرينة معقولة والاخر كفاية وفي سلبنا هما سواء فصدا كالمذبحا فاجب لزوم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما تملكنا
 اى على جوابا لذي فكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار ففعل صوم سنة قد علمنا وهو

منه فيكون فاء بالنذر وهو موصوفه من كثرة الاستمرار في يومه ثم كثره أيام عن غيره من أبي حنيفة أنه رجع إلى قبل موته بثلثة أشهر تخيير بين العمل
والكثرة في نفس أصلها أي صوم السنة وعدم ثلثة أيام فاستأنى مني في أن تغفر مئة لأن صومها مئة فدية مقصودة فاليه مرجع الزجر والتمتع
وهو ثلثة كذا في الخبر بخلاف أبو بكر الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فمع التخيير طلبا للارتقاء عنده وهذا إذا كان التخليق بشرط
لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التخليق بشرط يريد وقوعه مثل أن يقول ان شئت الله مريني اوان
قدم فاجبي فعلى كذا فاما تخيير من الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح ومنه سلكنا اسي في مسئلة طهر المقيم المسافر مما سواد اسي المقصود
الاكمال سواد بيليل اتفاق الاسم بشرط فلا يقيد التخيير شيئا فصلا اسي ما ذكرنا من تسعين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في اذنية
فكثيرا تميم لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الرفق والحداد في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خياره في ذلك لا تتجاوز كينس اذا علمنا انية هي المقصودة لا غير تميم الركن في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والحداد وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العاد لان النذر
والحداد في مصلحتان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتمخير العبد الماذون في اذنية بينهما وبين النذر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير بين تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثمانية سنين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قميت
فلا عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في نفس واصلها لا في نفس ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل للمهر هو الذي شافى
سنين لا غير وانفصل كان بزمانه بيليل قوله كما فان تمت مشركا فمردك وهكذا نقول لفرص في سلكنا ركنان والزيادة عليه ما فعل
مشروع لا يجزى من عنده لان الاشتغال باداء الفل قبل كمال الايمان منفسد للفرص وبعد المالك قبل ابتداء التجرية مكره ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في بيليل اربعة اقبل المصروفان شارب كعتين واربع اقبل العشاء وان شارب كعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة
صلوة اذن لا ولى وقيام وكان مخيرا في الباتية ان شارب اذن وقيام وان شارب اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقبل وكثيرا
في غير واحد لا لا سلم ان الرقيق تمين في اقبل بل في الكثرة وداودة الثواب وان كان في اقبل بل فكان التخيير مقيدا وعلى هذا
احرف يخرج جميع ما يراد لفتقا عليه الله اعلم واذا فرغنا سبحانه على بلالة من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه وانفص عن
غواصته والكشف عن دقائقه فلتشرع في تفسير القسم الثاني وتفكيره وادلين الجهد في منقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل
في تهذيب لطاقته وتحقيق معانيه مستعينين بالتوفيق من الله في استخراج غوامضه وتمهيد سبله شاكرا لله على نعمائه ومصليين على خير سبله
وابتغاءه واحمد ربنا والآخر

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والامنى وانما من العام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه الشرح فنقول انما اختار لفظ السنة لكون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شاكل
لقول الرسول فاعلم عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والعناية به في السنة ثم على ما عرف واشتج قدر الحق ما جرحوا
بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال الصعابة رضى الله عنهم فافتار لفظا يشمل لكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلى الله عليه وسلم
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى التفتيح لان قوله عليه السلام محبة مثل الكتاب وهو كلام صحيح لوجوه الفصاحة والبلاغة
ينجزي فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب مليا فيها لانها فرع الكتاب في كونها محبة اذ هي صارت محبة بالكتاب وقفا

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو المتواتر وللمتتة طريق فمختلفة كما استفتت عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطريق وانما يميل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وسمى الاشارات الاحالية والالات المعنوية كما يقال خبرني ميناك ومنه قول ابى الطيب في نظام ايل عندك من يد خبر ان الماتوتة
مكذب بـ . ولكنه حقيقة في الاول لتيباده الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اقل انه لا يحد لانه ضروري التقوى
اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات معدودة ضرورية
لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بما يعرفها اقل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قبيل الاحتمال الصدق والكذب واقترن عليها بان خبر الصدق
خبر سوي اصله عليه السلام لا يظلمه الكذب ولا يتكذب لا يتحلى ان الكذب ايضا فلا تكون جالبة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم
فيه بسبب احدهما الى الاخر فستة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كسيتين لفظيتين لشئ الخبر النفساني وقال حكمه فينبية
ليخرج ما تركب من غير فستة وقال يحسن السكوت عليها ليجز المراكبات التعقيدية وتقييد النسبة بالخارجية ليجز الامر ونحوه اذ المراد بانها
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن لقوام
مرسل وسند المرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث عطاءه وضع الامر واسدبان له اسناد الارسل خلا
التعقيد لغته وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل لعدم تعقيده بذكر الواسط السج بين الراوي والمرادى عنه وهو في ظاهر
المحدثين ان تترك التابج الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يغفل سعيد
بن اسيد فيقول الدمشقي وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين ان يقول من لم يصح
الابهرية قال ابو هريرة فدايهم عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحد فهو المسح بالمفضل عندهم ولكل سماعا عند الفقهاء
والاصولين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده
والفصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع بانفسهم
اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق الصحابة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية من انبياء وعلى من الشائفة انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه
السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد والارسل القرن الثاني والثالث فجملة هذا وهو من باب الك واهدين ضليل في
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشائفة لا يقبل الا اذا اقر
به ما يتقوس به فيمنذ قبل ذلك بان يتأكد باية وثقة مشهورة او موافقة قياسي وقول صحابي او تلقاة الامة بالقبول وعرف حال
المرسل انه لا يردى عن من فيه علة من جهالة او غير ما اواشتهر في رساله مدلان ثقتان بشرط ان يكون شيئا منها مختلفا او ثبت لها
بوجاهة قربان اسنده مرسل مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في ثقتنا فوجدتها مساندة واكثر ما رداه مرسلنا سمع
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت بشيئا منها بالمتصل تسك من ان يقول المرسل
بان الخبر انما يكون مجتبا اعتبارا وصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عند محضه وبذكر اسم ونسبه عن من يثبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فمحقق انقطاع هذا الخبر عن سوال الشائفة

فلا يكون حجة يوضح انه لو ذكر المروي عنه لم يبد له ولحق بمسألة المقتبله فاذا لم يذكره فاقول ان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالة ولا سفي يقول من قال رداية العدل كمنه تعديل وان لم يذكر اسمه لان طريق مرفعة المخرج والعصاة لا تتبادر وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروح عند غيره بان يثق منه على ما كان عليه لاننا لا نثق عليه والمعتبر عند المروي له ما قبلنا الرواية من غير كشف لنا قبلنا هذا تقليدا لا علمنا كيف نجعل رواية العدل تعد جالروى عنه وقد رواه عن غيره وقد يما من لم يجد دافعه الرواية مروي قال الترمذي البخاري وكان ذلكا بدو شيعة وغيان من غيرهم كمنه مع ظهور مروي في الكذب روى عنه ابو عبيدة وقال ابا حاتم ابي الكذب من جازبه اشانه من ابا جهم بن محمد بن ابي اسلم كان قد روى ابا حاتم بن ابي الكذب روى عنه عبد الكريم بن ابي عبيدة البصري وجموع الكمال فيه روى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عماره وعبد الله بن الحرز وغيرهم من المجربين فاذا كان كذلك فكيف يمكن ان يروي عن المروي له الكمال للمروى عنه بخلاف ما اذا قال مدعي فلان مروي عنه لانني لم يكن للمروي له ان يتأمل فيه فان سكنت نفسي قوله قبله ولا تفحص عنه و تمسك من قبله بالايجاع والدليل المعقول بالاجماع فمن وجبت احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على عدم رواته بن عباس بن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احدث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سمعة وكما لو ايرسلون لم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص عنهم ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنسبة انما الكلام في مراسيل من ابيهم لاننا نقول لا فرق في ذابين الصحابة والتابعين لان عدالة التابعين تثبت ببهاية الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان المرسل من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن اسيد سائر ائمة السبعة سعي بن السيب القاسم بن محمد بن ابي بكر وغررة بن الزبير وفارجه بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيسى وسليمان بن يسار وقدا بابل بمصعب بن ابي سارة وهارث بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلمة من اهل العصر الشعبي والنفسي والى العامة والخاصة واشتالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان الخطاب من اهل الرسول عليه السلام الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش واثبات و يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا و طار الكتب منها ولم يرو ان احد من الائمة الكثر طبع ولو كان المرسل مروي ولا تشكوا من روايته ولم يقر عليه فكان ذلكا اجما عنهم على قبوله والاما الدليل المعقول نا اشير اليه في الكتاب ان العدل فاوضح لطريق الاتصال استبان الاسناد وارسل يتقضا شيوة مروي واعتمادا على صحة واذا لم يتفحص الامر سبب المروي الى من سمعه منه لعله يحمل عنه ويضعيف الظن اليه عند ظهور زيافة قال الحسن بن علي قلت لكم حديثي فلان فهو حديث لا غير مدني قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع من سبعين او اكثر وقال بن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهب الغتة وقال الامش قلت لابي جهم اذا رويت لي حديثا من عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان من عبد الله فهو الذي روى ذلك اذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك فقول رساله ملا المروي على الوجه المتداول لا ترمى الى غير ذلكا بل سنده ولا يظن به الكذب بل المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله عليه السلام من كذب طاعة فليتبوا عقده من النار كان اولي قوله وهو امي المرسل فوق المسند فان من لم يتفحص لا لا سببا الى من سمعه منه لعله يحمل عنه لكن في امره بزيه تثبت بالاجتهاد فلم يجر الشك بطله يدل على ترجيح المرسل على المسند المتأخر

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام محمد بن الاسلام فانه قال في بعض قصائمه المرسل عندنا مثل السنن المشهور وفوق سنن
 ابو احمد لانه لا يجوز الزيادة عليه في الكتاب وهو سبيل الجبار الى انما يتبين ان وهو سبيل الباقون الى ترجيح السنن على المرسل تحقيقا لاختلاف
 برواثة السنن وهذا التمسك دون رواة المرسل فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا غش وتسمك من سوى بنيها ما بان الا بالمرسل
 آجابه على ظاهره لانه لا يتقنه الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فليكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى انما قال كذا فكان
 مثل الاسناد وان معنى الاسناد في هذا الصنف ان قال الراوي في الاسناد انما عرفت في حديثه من حمالة من الثقات فحينئذ يكون مسلم
 اقوى من سائر اسنده الى واحد لا بل لكثرة روايته من سبيل المرسل ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من جواب عما يقال لما
 كان المرسل عنكم فخرج السنن كان المرسل عنكم مثل المشهور اذا واسطة بين الاحاد والشمرة فينبغي ان يجوز الزيادة عليه في الكتاب
 التي سبقت من الشخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه من رواية ابي عبد الله ثبتت بالمرسل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة ثبتت بالاختيار
 وقوة للشهر ثبتت بالتصحيح ثبت بالتفسير فيثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت من الشخ به لانه لا يرد
 له الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله والامام ابي من دون هؤلاء وقد اختلف فيها ابي دون القرون الثلاثة وهو التمسك
 امثال من اسام المرسل فقد اختلف فيه بينه اختلف في قبولها مشائخنا وذكر النعمان واما ما ذكره قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
 يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مرسل القرون الثلاثة وسبب العدالة والغضب مثل سائر القرون قال
 عيسى ابن ابيان لا يقبل المرسل من كان من ائمة أهل مشهور ياخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه
 وليوقف مرسله الان يبر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا شتر به الابرار
 الا من هو عدل لثقة شهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالتهم وكان
 في من شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا بروايتهم من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا من عدل كذا في بعض الامية
 وذكر في القصة اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 الا بالمرسل ولكن الاجابة هي قد ضبطت وجمعت فما لا يعرف اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
 يرسل فيه المرسل عصر لم يقبض فيه اثنين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما روى اسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله
 وقال في الشافعي رحمه الله لا يقبل الا بالمرسل بعين بن اسيب فاني تتبعتهما فوجدتهما سائلين لاصنافه والاشهاد من قوله انما في
 بينه اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروى الثقات مرسله النعمان راجع الى من كما روى اسنده فحينئذ يقبل ذلك
 المرسل من غير احتكاك من اصحابنا لان رواية الثقات قد قبلهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام
 فقبل كل مرسل القرون الثلاثة وفي المرسل بالمرسل اسم جميع المرسل كالمنايل للكره في غيره المرسل جمع المرسل اليها وفيها الاشياء كما في
 الدراهم والعماريين والاسم الرابع وهو المرسل من وجه اسنده وجوه اسنده هذا المرسل وغيره فحجة عندنا ان المرسل
 ساكت عن حال الراوي والمسلم ما طعن بها والساكت لا يعارض لنا طعن قوله والمسلم اقسام المتواتر وهو ما يروى قوم لا يثبتون
 ولا يتوهم قواطيم على الكذب لكثرة تسمعه وعد التمسك وتباين ما كنتم يروون هذا الحمد الى ان تحصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
 القرآن والصلوة المنسوبة الى الركاك وقادير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروى عن الخيرة واسطة ادبوسا لظ من غير انقطاع

المرسل

واسطة فيه وبين الراوي والمستند من جهة اتصال كل من رسول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من بين وهو ما نؤخذ
من السند وهو مستند اليه من حائط او غير ذلك ان الراوي يرفع المروي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر وشهور ونادر واحد فالمتواتر خبر جماعته مفيد بنفسه العلم بعدة وقيد بنفسه بخبر الخبز الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرابة
الزائدة كبر جماعته وانفوس دليل العقل ودل قول العداوة على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بين واحد اخر فخذ من التواتر
قواتر من الكتابي جاد بعنا في اثر بعض متواتر من خبر ان شيططن ومنه قولهم جاد واتر اى متتابعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصال بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السند فاما تقريره فنفس
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر من البلدان القافية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان شرطه تأثير الخبر
كثرة قس من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظفة وهو معنى قوله لا يتوهم قواطعهم على الكذب اى تواضعهم على الكذب
والن كيد نوا على ما يحسن حاجزوا حكما مستند الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد او اضر دواعي حدود العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة والاستناد الى الحسن والى غيره يقول ويدوم هذا الحد
واقفا على ان كل ما يحصل من العلم فصيل هو خمسة لان اود منها بيئة شرعية يجوز للناظر عمنها على ما لا يكون ليعمل بلبه الطعن و
لو كان العلم حاصل لما كان كذلك وقيل عشرة بعد ونقباء بنى اسئلة فانهم خصو بذكر العاد والحصول العلم بقولهم وقيل ربون
لقولهم ايها النبي حيك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم صاحب الامانة الى من يتواتر
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميتاتنا وانما جعلهم ثمان ولا يظن ان هذه الحكايات فاسدة وانما
تمسكوا به ليس لشبهة فضلا من حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مسطرة اذ ما من حد يفرض به حصول العلم لقوم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم بالآخرين والآخرين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العاد هو القاطب لحصول العلم لاختلاف بل الصحيح انه غير
مخصص في حد ومخصص من ضابطه يحصل العلم به عنه فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العاد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد اتوا بقوا على الاخذ لانا فستل كما الى العاد على حصول العلم والليل على انه غير مختص بعد وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومخصص من ضابطه لو كاننا الفنا سرقة ذلك العاد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل خبر
الظنون على تدرج فني كما يحصل المال العقل لا يتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراء والماء والسكرا والخمر بالدرج والقوة البشرية قامة
من الوقوف على نقل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعد ما تنفق عليه وبعضها مختلف فيه نقوله لا يتوهم قواطعهم ويدوم هذا
الحديث على واحد الى شرط تنفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تنقص عدد خبرهم لا يشير الى الشرط خروج عدد الخبرين عن الاحصاء واحصا اليه
ذهب قوم لا علم من كانوا معصومين كان لا مكان المتواتر فخل في خبرهم عاوة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصر فقالوا ذلك
لا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الصحيح اهل الجاهل لو اضر دواعي فاقعة صدقهم عن كج او من العلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم معصومين وقوله عد التهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاعتق
والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازاة فشرط عاومها وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سطينية لو اضر اصل
لكنهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجازا وقوله وتباين الماكنهم اى تباينهم الى شرط اختلاف بلدانهم واطنائهم ومجملاتهم ومجملاتهم

وهو مختار لبعض الناس أشد تأثيراً في وقوع إمكان التواطؤ وعنده الجمهور لا يشترط ذلك أيضاً حصول العلم باخبار متوطئة بقتة واحداً
او لجملة واحدة ولان اشارة الى كمال العدد كما بينا تدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى
والعلم في الزام على المحسوس الا اننا نشترط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالاشياء على شرط حقيقة اذكرناه بدياً وما تشبه ذلك
مثل ان ينشأ من انما تارة عاد الطوائف والوقوف بعرفات قوله وانه لا يجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو نهى بهب جمهور العقلاء وذهب بمنزلة
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارسال الله الى ان الخبر لا يكون حجة اصلاً ولا يتبع العلم به بوجوب العلم
ليقين ولا علم طائفة بل يوجب ظناً وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليه عبد الله الشيعي من الفقهاء الى انه لا يجب علم طائفة بل لا علم
ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطفئ اليه القلوب فوق ما تطفئ بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والظن
واظهار ان بانه لا يجب علم اليقين اختلفوا فذهب عاظمهم الى انه لا يجب علماً ضرورياً وذهب ابو القاسم الكبي واليه الحسين السمرقاني الى انه لا يجب
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه لا يجب استدلالاً وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار محتملاً
وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالتمام المحتمل الى احتمال لايزداد والا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال وكلم سجد الكذب عليه حاله الام
انقلاباً بمازمتنا وتجهت فينبغي ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذي لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المنزلة
فيه معصوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استنتج يقيين من خبرهم على ان اجتماع العلم الغيبي على
الاخبار خبر واحد مع احتمالهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في معجبة يوم واحد وتوهم
العلم اليقيني به بينه على تصور الاحتمال ثم اذا انتفى اليقين عنه فما ان ثبت به كما قال لفرعون الاول وطائفة كما قال لفرعون الثاني
واجب الجمهور المتواتر بوجوب علم اليقين كما سأل فان العلم بالملوك للاشيئة والبلدان النائية احوال بالمتواتر مثل العلم بالمال
بالحاصل من غير فرق وسجد المعرفة بسببه الكعبة اخباراً شملها جهة ممتاز لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونبع من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر ان يكون صدقاً او كذباً ولا يجوز ان يكون كذباً لانه انما يقع اتفاقاً للمؤمنين او للمؤمنين او للمؤمنين عليه اولدع دعاهم اليه
الاول فسد لان صدور الكذب اتفاقاً من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقاً وكذا انما
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب غير ناسخ كون العقل صار فاعنه ذاعياً الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم مانع من الموافقة عادة وكذا الرابع لان العالم
بالارغبة والرهبة وهذا الذي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذباً يقيين كونه صدقاً افلا راسطة بين اهل
والكذب في الاخبار فكان مفيداً للعلم كذا في المنزلة وذكر بعض اليقين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيفضي الى تطويل الكلام
اذ ذاك احتمالاً واعتراضات لا يحل المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين
لكل عاقل ان غلبة بوجوه محمد عليه السلام اطهر من غلبة بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل الخفي مع وجوه الدليل
الظاهر بناءً الواقع على الخفي غير جائز فبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بضروري والتشكيك والتزويد في الضروريات باطل فم
من قال انه لا يجب علماً استدلالياً تمسك بان الاستدلال ليس لارتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد
ان يعلم ان الخبر غير امر محبوب وان الخبر من جماعة الاحمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كذا لا يكون كذباً بل من

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما اختلفوا فيه ان الشيء اعظم من جزؤه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث
اختلفوا فيه قلنا ان كتبنا العلم بالنبوة عند معرفة المبررات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال
وقد ماينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم كايه واسه بالبرهان يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم
بالمملوك الى ضيعة والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لكان
اختلفا فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة فتعدا وكما
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحق ثم من خالف فيه فانما يخالف بلسانه او جسطه في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما نكلم
لأنكم ترك الحكيما بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون اقفنية السامعة
منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضرورية حتى في الظهور الضرورية كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال للكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متعابلمان والمتعابلمان تمنع اقوات الشيء الواحد بها فاشيئان يكون اما ان يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يمكن في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك فيها
الوساطة بالمعصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاما في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهمهم لو اطوهم على الكذب وبهم
القرن الثاني ومن بعدهم داود ليك قوم ثقات اسمته لا يتوهمون فصا يشبهوا ويتم ولقد بقيهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص في
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان فيكمل حاجده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صاحبة العمل بمنزلة
فصحت الزيادة على كتاب الصدوق الى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لغيره كان من الاما في الاصل اجمعي
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى رده جماعة لا يتوهمهم لو اطوهم على الكذب وقيل لما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتار
في القرن الثاني والثالث ودون القرون التي بعدهم فان مائة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلاحى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر القاتحة والتمسية في الوفور وغيرها وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر واشهرة فاشتهر
اي وضع ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يثبت بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت
به علم اليقين لكن ابطال الاستدلال لا يبرهن الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طامية لا علم يقين فكان
دون المتواتر فنزول خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لانه لم يثبت له نسخ وان لم يجوز به النسخ طلقا
وهو اختيارنا قلنا في الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى انكار فساد
العزيم الاول من اصحابنا كيف جاعده وعنده الفريث الثاني لا يكفر ولص شخص لا يبره على ان جاعده لا يكفر بالاتفاق واليه يشير
في الميزان وعلى هذا لا يغير اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التاثير في الاما على قبوله واكمل به ثبت صدق
لانه لا يتوهم اتقا قسم على القول لاجماع معمم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سجدنا العلم الثابت بالاستدلال
لا ضروريا لانه لا يكفر جاعده لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدلا يتصور توهم
على الكذب بل يجوز واحد قبله العلماء في العرف الثاني وانما يودي الى تخليط العلماء في القول اتسا هم لعدم السائل في كونه عن الرسول فغير

الناحل بطلية لم يثبت كغيره بل بى بدته ومثلال بطلان الكمال المتواتر فانه لو دعى الى تكذيب الرسول ذلتوا بمنزلة المسيح
 منه وتكذيبه كغيره كقول افرنج الاخران الرواية في الاصل لم يخلوا احد التواتر فيمكن فيه شبهة لاحالة ولهذا لم يفرج جاعده لان
 الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتباره في شبهة في سقوط العمل به لان شبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
 هذه شبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بها فمذه اولى فيجب اعتبارها في جميع العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد لاتفاق العالم من الخبر الثاني ومن بعده جملة بقوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر بمعنى فلا يجوز به نسخ النظم للخطا ودرجته منه صوة وذلك لان الزيادة
 بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبطله بالتقييد الذي هو صده على ما يعرف في فصل
 النسخ ان شاء الله تعالى في خبر الزيادة لو كانت هي انما محض كبيان التفسير لكانت المتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا
 لم يجر الا بالمتواتر لا بشرط المثلثة فيه ولما كانت بيانها من وجه نسخا من وجه خبرنا بالمشهور والذي هو من الاماد من وجه بين
 المتواتر من وجه توفير على الشيين خطما وقوله عندنا من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
 عندهم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم ونسخ على المحققين والتابع في قيام كفارة آية
 لكنه لما كان من الاماد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النسخ بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق
 المحسن بقوله عليه السلام لشيء بالثيب جلد يائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والسج على اثنين سجدت الخ
 وغيره والتابع في قيام كفارة آية الرجم لقراءة عبد الله بن مسعود في الخبر فمما نصيما ثلثة ايام متتابعات وكانت قرائته مشهورة
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ منه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الكراية والراي يتناول المحسن
 كما يتناول فيه زيادة الرجم تنسخ حكم الجدية منه وكذا قوله تعالى واراكم بتناول حاله التحق في اجاب النسخ فزيادة المسح تنسخ
 الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفريق والتتابع فيجب تحصيله بالتتابع انسخ
 جواز التفريق وليس اذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنفصل مثل المحسن منه في القوة
 وان يكون متصلا لا متراخيا فلم يوجد له طاقا في قوله كسر اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
 السلف بمنزلة المتواتر فينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الظمانية فقال لما كان من الاماد في الاصل ثبت به اى يكون من الاماد
 شبهة يثبت بها علم اليقين قوله وخبر الواحد هو الذي يروي الواحد والاثنتان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو خبر
 الاخرين من اقسام المستند هو الخبر الذي يروي الواحد اثنى الخبر الواحد والاثنتان فصاعدا لا يعبأ للعدد وفيه معنى لا يخرج من كونه خبرا
 الاصل بان كان الخبر مستند ابعدا ان لم يبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثر
 والواحد من الجائز من المتواتر فيقول خبر الاثنين دون الواحد مستد لان ان كان حكم ما هم من المعاملات كان باشرط
 العدد وفيه الى رد قول من شرط عدد الاربعة تنسكا بان امر الدين لما كان حكم ما هم من المعاملات كان باشرط
 ما لا يشادة وهو الاربعة الا ان لقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ما جابا بالاول لم يكن في خبره فابته وشرط
 في المعاملات على فان القياس كاشترط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المبدء ما به قد تروى في الصبي

بالاصل وهو عبارة الذمى والمذمى ساداه لما فيه البشارة والواحد فلا بد من شأنا آخر لشرح جانب من ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد يشرح جانب المصدق في الخبر بالمعالي فلما حابة الى الشرائع العبد وفيه قوله وعلمكم اذا ورد وغير مخالف
الكتاب ولست بشيعة في عبادته لا تقيم بها البلوى فلم يظهر من العجائب الاختلاف فيها وترك المحاجة بان لا يوجب العمل بشرطه
تراجعي في الخبر وحي اربعة الاسلام والمعادلة ولعل لكل الفسط فالأوجب العمل غير الكافر والناقص والحصى والمعتوه والنبى
استتبت غفلة غفلة او مسامحة او محازفة والمستور كالفاس لا يكون خبره محبة في باب الحديث المظهر حاله خبر الواحد اذا وجد
شرايطه التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين والاطمئنان لا يوجب الظن وهو ذهب جماعة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من الى جواز العمل به مطلقا في امور الدين مثل الجبل في جماعة من المتكلمين متمسكين بنبينا بان ما صاحبنا من آثاره اثباتا مشروعا بوجه
دليل فاعلم ضرورة انه في التجاود عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الظن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد اوجب
شرايطه بل غلات لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما نجد من اظهار كل حق لنا بطريق لا يتبعه في شيء فلهذا
جوزنا الاقدام فيها على خبر الواحد ومنهم من منه سمعنا مثل القاشاني والى داود والرافعة مسترصد من قبوله تعالى ولا تفتك لغير
لك به علم اى لا تتبع الا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظهور هذا الظن قالوا ولا يشترط لقول من يقول
العلم ذكر لكره في موضع الظن فيقتضيه اشتراطه اصلا وخبر الواحد لا يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سواه الله تعالى علما
في قوله من ذكره فان علمهم من مومنات فلا يتناول النسب لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محم لا يتبع ايضا لقوله تعالى ان
تتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفة الى ان الاخبار التي حكم اهل الحديث بجمعها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنسبه تعالى من اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذهب من
اتباعه في قوله بل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على هذا لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لاحالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طائفة الاية او
الصدق على كل طائفة خرجت من فرقة الاية وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم فانما اوجب له لانذار طلبة الحكمة لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترغى من الله تعالى في حال فحين على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره في تحفي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد اذا اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضيه المنع من فعل وجب تركه لوجوب التحذير السامع واذا وجب العمل
بغير الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قابل لفرق ولا يقال لو كان المراجع مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يمكن مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا بانذار الشادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والمظهر للمعالي بالبر
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون في خبر الواحد وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدة وربما يضر بالشهادة بان يحذر القذف اذا كان الشهود
به دنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فيقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سليمان في المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا
الملك يمدون اليه اي رسول وكان يقبل قوامه ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توطؤهم على الكذب وقد
اشتهر واد استغنا من بطون التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

أمير المؤمنين الشرايع وعقاب بن أسيد إلى مكة وروية بكتابه إلى قيس وهرقل البروم وخداثة السلمي بكتابه إلى كسرى وعمر بن أمية
 النضر بن كيسان النجاشي عثمان بن أبي العباس إلى الطائف وقاطب بن أبي ملتة إلى المقرئ صاحب الأسكندرية وشجاع بن وهب
 الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني بدمشق ودلى على الصدقات عمر قيس بن ماصم ومالك بن نويرة والزبير بن بن زهر
 وزيد بن حارثة وعمر بن الخطاب بن حزم وهاشم بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن كعب بن جراح بن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن كعب
 وأما بعث هؤلاء السيد عوالي دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما لم يثبت في وجهه وأما بعد ذلك فالتواتر والتواتر في كل
 رسول إلى نفاذ هذه التواتر معه لم يثبت بذلك جميع اصحابه وكنت ولا حجة عن اصحابه وانصاره ولكن منه اعداؤه وقد انظرنا
 والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فحين بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قاطع لا يثبت معه مذهب في الحاشية
 كذا ذكره الفخر الرازي رحمه الله والامام في ان اصحابه رتبته منهم مما لا بالاعاد واجابوا بها في وقائع خارجة عن المحرر والعد
 من غير تكبير منكر ولا مدافعة وانما لما بنا بعضنا في الكشف فكان ذلك اجابا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها على هذا جرت
 سنة السابغين كطه حسين ومحمد بن طه وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطأوس وسيد بن المسيب وفتى الحارث بن عمرو وفتى الحارث بن عمرو
 كالحسن وابن سيرين وفتى الكوفة وفتى البصرة وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير الكار عليهم من احد في عصره وكذا الامام
 منعته من الامامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد تميزت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق التمسك به في الاختيار
 بطارية الماد ونجاسته والافخار بان هذا الشيء هو هذه الجارية اهدى اليك طلاق وان فلاناً وكفى بين هذه اجابته او يبع
 في الشيء واجموا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في ابادة دم واقامة حدوداً متباعدة فرج وط
 قبول قول المنفي المستترة مع انه قد يوجب بالبلد عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يوجب له اذ اذ اجاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا
 جاز في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار الحق في الدنيا
 لان التواتر لا يوجد في كل واحدة فلو رد خبر الواحد يشبه في النقل لتصل الاحكام فاستقطن اعتباراً به من العمل كما في القياس
 واما الجواب عن تحكيم بالاثبتين فهو اننا لانسلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيها ما هو المطلوب
 منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل لقاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
 السنة المتواترة والاجماع والماد دعوى معمول علم اليقين به فمفسدة لاننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد
 حصول العلم بالتواتر قال الرازي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم به وهو معلوم بالضرورة فانما التصديق بكل ما نسمع ولو صدقناه لكان
 خبر ان كيف تصدق بالصدقين قال وما حكم عن بعض المحققين انه يورث العلم العلم المراد به يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
 معلوم الوجوب والوجوب دليل قاطع اوجب عند ظن الصدق او سمو الظن علماً ولو لم يكن قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر
 وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد وجوب العمل به متعلق بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب باربعة في نفس الخب
 واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفاً للكتاب وبیان ان خبر الواحد ان ورد مخالفاً للنص الكتاب ان لم يكن تأويله من
 غير تعسف يقبل على التأويل الصحيح وان لم يكن تأويله لا يتسلف لم يقبل باطلاً لانه لا يمكن قبوله من غير تأويل لان النص الكتاب
 قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيقطع الظن بمقتضى القطع ولا يجوز تأويله لانه لو جاز التأويل من كسوف بطل التمسك

من الکلام کذا قبل فان خالف خبر الواحد عموم الکتاب وظاهره فذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم بعمل الظاهر على
المجاز به كما لا يجوز ترك النسخ من الكتاب وبه وعند الشافعي وماتة الاصولين يجوز تخصيص العموم به ونثبت التمسك
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الکتاب وعموماته لا يوجب اليقين عند سبب وانما القيل فلبته الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضة ما به مندهم وعندهم اعرافيين من مشايخنا والشافعي الامام اسبق كذا ومن تابعه من المتأخرين لما
افادت عمومات الکتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمضبوطات لا يجوز تخصيصها ومعارضة ما به من جملها ظنية من
مشايخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيقتل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه اقرئق الاول واللاحق
انه لا يجوز عند سبب ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المنع وهو
احتمال ارادة لبعض من العموم واردة المجاز من لظواهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمنع جميعا
لان المنع مودع في اللفظ وما ينع في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت مناه منكرة ولهذا
لا يكفر منكر نظره فلا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من لکتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظواهر الکتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوي بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكره فليتبوء ذنبا فانه مخالف لکتاب لان الشدة تعالی مع المتطهرين بالاستحجام بالما
بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا وانما نزلت فيه والاستحجام بالماء لا يتصور الا بمس القدمين وقد ثبت بانخص
انه من التطهير فلا يحل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستحجام تطهير لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
اثبات حدث اخر كما لو قوضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يعيد باصبا ولا فدا
بدم بخلاف عموم قوله تعالى ومن ذلله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقا شتمه الکتاب بخلاف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء بخلاف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالکتاب
هذه الاعاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للشبهة المشهورة لان خبر الشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الکتاب ولم يجوز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضعف ومثاله حديث القنفاء بالشافعي واليهين وهو ما روى عن ابن
حباس في كتابه من الرجل لده عليه السلام قنفاء بالشافعي واليهين الطالب فانه ورد ومخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيضة على المدعى واليهين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب المنكر ودون المدعى لان اللام تقتضيه استفرا
الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعلل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرع جعل المحذور تسعين
قسما مدعيا وقسما منكرا او خمسة تسعين قسما بينة وقسما بينة وقسما بينة على المدعى وهذا يقتضيه قطع
الشكر وعدم الجمع بين اليقين والبيينة في جانب والعمل بخبر الشافعي واليهين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مدعى
وثانها لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضيه استفاضة نقل ما يعم به البلوى لان البيينة عليه السلام بما يعم به
البلوى لم يقتصر على المخاطبة الا على دليل يقيمه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يتعدى شاعرة لم حاجة اهل الى ولهذا تواتر

نقل القرآن وشرحه اخبار البیوع والطلاق وغیرها ولما لم یشر طحا ناه سوا و منسوخ و بذاتک الشیخ الی الحسن المکرم و مع
التأخرین من اصحابنا و عدلنا ما یصلح لایقبل ذامع سنده و هو مذموب الشافعی رحمه الله و جمیع اصحاب المحدث علی ما عرف
و مثاله حدیث الجهر بالتبیین و هو ارومی البیرونی رضی الله عنہ ان النبی صلی الله علیه و السلام کان یجیر بسم الله الرحمن الرحیم فانه
لما شذ مع اشتہار الصحابة لم یصل بہ و حدیث من الذکر الذی رویہ سيرة فانه شاذ لا یفردا بہ و ابانہ مع عموم الحاجة الی
معرفة فضل ذلک علی زیارة اذ القول بان النبی صلی الله علیه و السلام خصها بتبلیغ بذلک حکم مع استیلا الاستیجاب الیه و لم یصل سائر الصحابة
رضی الله عنہم مع شدة الحاجة الیه شبه الحال کذا ذکر شمس الاثمة رحمه الله و راجعنا ان لا یكون متروک الحاجة بہ عند طحا ناه و الاختلاف
فاشم اذا ترکوا الحاجة بہ مع وقوع الاختلاف فیما بینہم یكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمین و راجع المتأخرین و فالعلم
من ذلک فیرجم من المأصولین و اهل الحدیث قائلین بان الی بیث اذ ثبت سنده و مع خلاف الصحابی ایامه و ترک العمل
و الحاجة لا یوجب دہ او لان الجنس حجة علی کافة الائمة و الصحابة مجموع بکفرہ من ردہ و حج بان الصحابة رضی الله عنہم هم المأصول
من نقل الدین لم یتصور ترک الاحتجاج بما ہو حجة و الاشتغال بالیس بجمعة مع ان عنایتهم بالیح اقوی من عنایتہ فیسیم
بما فترک الحاجة و العمل بہ عند ظهور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انه سہو من رواہ بعدہم او منسوخ و مثاله ماروس
من زید بن ثابت رضی الله عنہ من النبی صلی الله علیه و السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا فی ہذہ المسئلة
فذهب عمر و عثمان و زید و عایشة الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل سف الرق و الحریة کما ہو قول الشافعی و ذهب علی
و ابن مسعود الی انه معتبر بحال المرأة کما ہو مذهبنا و عن ابن عمر انه یعتبر بمن رقی منها حتی لا یتک الزوج الیہا ثلث قطیعا
الا اذا کان حرین ثم نعم تکلمو فی ہذہ المسئلة بالرأی و اعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحدیث مع ان رولتہ ہو زید فیم ذلک
ذلک علی انه غیر ثابت او منسوخ و لکن ثبت فہو مادل بان یقلع الطلاق اسل الرجال و قوله و لم یظهر من الصحابة
الاختلاف فیہا ای فی المحاذیة و ترک الحاجة بہ بشرط واحد ای لم یظهر منہم ترک الحاجة بہ عند وقوع الاختلاف فی المحاذیة و اما
الاریة التي فی المنبر فاعقل و العدالة و ضبط الاسلام اما اشتراط العقل ہو نور فی الباطن یدرک بہ خاتن للعبات کما یدرک بالہو
الحسی لم یطرات فلان الخیر کلام لا محالة و الکلام فی الشاہدین لایستلزم المعنی الذی فی القلب لا یحصل ذلک بدون العقل لا تری انه قد سیم
من بعض الطیور حرق غلوتہ و سیم ذلک لئلا لا کلاما لعدم حد و رما من عقل و لہذا لا یجب بقراءة البیضاء سجدة التلاوة عند
اکثر المحققین و اما اشتراط الضبط و ببطل ما ذکرہ فہو الاسلام رحمه الله و سماع الکلام کما یحتمل سماعہ فیم فہم بمعناہ فیم حفظہ
ببذل الجہود و ثم الثبات علیہ بحافظة حدوہ و مراقبہ بذکرہ علی اساتہ الظن بنسبہ الی مبین و انہ فلان الخیر ہو الکلام
الصدق و اصل الصدق لا یفصل بدون الضبط و اما اشتراط العدالة فیسبب الاستقامة علی الطریق الحق فلان الضابطہ
یکذب و قد یصدق لان کلامنا فی خبر مخیر غیر معصوم عن الکذب فلم یکن بد من حجة ترجیح جانب الصدق للقبول و ذلک
بالعدالة و اما اشتراط الاسلام و ہو قبول الدین الحق و التصدیق بما جاء بہ منہ علیہ السلام فلیس لثبوت الصدق لان
الکفر لا ینافی الصدق و لکن لان الکفر یمیدت تہمة زائدة فی الخیر تدل علی کذبہ لان الکلام فی الاخبار لستہ ثبت بما
احکام اشہد و الکفار یعادوننا فی الدین کشد الحوادث فیعلم الحوادث علی التبعی فی ہر ما کانہا و قال بالیس منہ فیم

والیہ اشارتہ تالی بقولہ لایا لو کم خبالا ہی لا یقرعون فی الافساد علیکم فلم یقبل خبر الکافر لئلا یتعدوا الزاویۃ لما لم یقبل
شہادۃ ذی الضمن وکما لا یقبل شہادۃ الروالد لولہ لئلا یتعدوا زاویۃ تمکن ثبوت الکذب فی شہادۃ وہو الشفقتہ والمیل الیہ
طبعاً و ذکر بعض الامور لیس ان الاعتماد فی ہر روایتہ الکافر علی الاجماع المستند علی سلبہ عن البیۃ ہذا المستعجب فی الدین بنسبتہ
وان کان عدلانی دین نفسہ ثم کل واحدہما علی تسمین ظاہر و باطن و لکن بالظاہر فیہ نوع تصور بالنسبۃ الی الباطن بالباب
ایہ کامل قال الظاہر ہی القاصر لعل ما یحدث منہ فی الانسان فی حال العباد والکامل منہ ما یبلغ او فی درجات الکامل ولا یتعد ال
وہو ما یحصل بالبلوغ من غیر آتہ والظاہر من الغیظ حفظ الحق بنسبتہ ومعنا لئلا والباطن الکامل منہ ان ینضم الی ما ذکرنا فی ضبط
معناہ نقہا وشرعیۃ والظاہر من العدالتہ ثابت بنسبتہ لاسلام و لعل فائداً یحکمان المراد علی الاستقامۃ ویدعون الی العباد والباب
الکامل منہما عرف بالاعتبار والاستدلال بان کان المراد منہما عن مصلحتہا و دینہ بان لم یرتکب کبیرۃ ولم یصر علی صغیرۃ
فی عدل بظہور اثر دینہ و عقابہ فی الاعجاز عنہا علی ظہور اثر شہادتہ الامتداد عن الکذب فی الدین والظاہر من الاسلام و یأمر
بالعدل و بین المسلمین و قسوه علی طریقہ و ثبوت احکام الاسلام بتبیین الالبیین والباطن منہ ثابت بالبیان بان یعرف عدلہ
کما ہو علی سبیل الاجماع وان لم یتعد علی تفصیلہ وان یتعد فی جمیع ما یجب تصدیقہ من الرسالۃ وامور الاخرۃ وغیرہا و اذا
عدلت ہذا فاعلم ان شرطہ فی باب الروایتہ من اقل والعدالتہ الکامل منہما دون القاصر منہما فی حکم عدم ثبوتہ
روایتہ لعلہی التصور مقلد ولا یبلغ المعنیہ وہو الیہ سے احتلظ کلامہ فاعمالہ وکانت بین افعال المجاہدین و افعال لعلہ
لأنہ لم یحیی بالصبر فی جمیع الاحکام ولا روایتہ الفاسق لغوات اصل العدالتہ ولا المستور سفہاننا وہو الذی لم یعرف فسقہ
عدالتہ لتصور عدالتہ واما الظاہر من الغیظ فشطر لصحۃ اصل الروایتہ حتی لم یقبل روایتہ من شدت غفلتہ خلقتہ بان کان
سہوہ و نسیانہ غلب من حفظہ او سامعہ امی سابلہ و مجاہذہ وان وافق القیاس لغوات اصل الغیظ بالنیان او بعدم
الابتنام بشان حدیث والمسابلۃ عدم المبالاۃ بالسہو و الخطاء والمسابلۃ الذی لایاخذ فی الامور بالجزم والمجازفۃ بالحکم
من غیر خبرہ و یتقظ فارسی معرب الکامل منہ شرط القبول علی الاطلاق حتی تقررت روایتہ من لم یعرف بالفقہ فلا یعارض
روایتہ روایتہ القبول تیرجح الثانی علی الاول فی الروایتہ لکمال الغیظ فی الثانی دون الاول و یقدم روایتہ الفقیہ علی
القیاس لایقدم روایتہ غیر الفقیہ واما الاسلام فلا یتعد بظاہرہ فی صحیح الروایتہ بل یشترط فیہ الکمال وہو البیان احوالاً
کما فی سائر الشرط الا ان ینکر اماراتہ نحو اقامۃ الصلوۃ بالاجامۃ و اتیاء الزکوۃ و اکل فی بیتنا فیمتد لیشترط البیان
لکمال و یکون ذلک بمنزلۃ البیان منہ فی حکم کمال یانہ و اما اصل البیان لثبوت کمال الایمان انما یشترط فی حق
من لم یوعد منہ الدلالات للظاہرۃ علی الاسلام فاما فی حق من وجہت فیہ نفسہ قایمہ مقام البیان فلما لا یقبل خبر الکافر
لغوات اصل الایمان ولا خبر من لا یرف اسلامہ بالبیان او الامارات الظاہرۃ لانه اسوا حالاً من المستور وان حکمنا فی حقہ بظاہر
الاسلام بالایلا و بین المسلمین بقولہ الانی الصدر الاول علی ما نبین وروسے الحسن من ابی حنیفہ رحمہ اللہ عنہ انہ مثل العدل
فیما یخبر عن نبأستہ الماد و ذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وہو الصحیح متصل بقولہ لایکون خبرہ حویۃ و اراد بالصدر
الاول قرن الصحابہ رحمہ اللہ عنہم من فی منابہم من القرنین الاخرین فی خبر المستور فی باب الحدیث لیس الصحیح بانفاق

الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لآخر المستور من المعتد
الثلاثة فانه مقبول بشرط يذكر بان العدالة اهل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل قومي من تعديل صاحب شيع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضى لو قضي بشئ
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بخباسته المازقة اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال العدل في هذا الخبر هو على مذهبه فانه يجوز ان يقض بشئ من المستورين اذا لم يطمع
اخصم لشئ من هذا التتم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
صاحب الشيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشيع اهل من تعديل المذموم وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحكام
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا انه انا اخرجه رجل انه قد روي عنه رجل مسلم في
لم يوضا به والكان فاسقا فله ان يوضا به لكان ماء وكذا لكان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهرا لكن قال لبعده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حرثم مني اليوم فقال العدل لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفي بغيره ظاهر كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المازقة
يحكم السامع رآته فان وقع في قلبه انه صادق فيتم من غير رآته الماء فان اراه فو احوط للتيقن ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآته فان كان اكبر رآته صادق فيتم ولا يوضا به لان اكبر الرأى فيما لم يوق
على حقيقة كالتيقن وان اراه ثم يقيم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز ان يقيم فكان
الاعتياط في المازقة ليصير ما دام كما يجوز له التيقن بيقين وان كان اكبر رآته انه كاذب يوضا به ولم يقيم قال قيل
كان ينبغي ان يقيم ايضا احتياطاً للمنع التعارض في كونه الفاسق كما في سواه كما لا يجب بين التوقن والتيقن احتياطاً للثقة
اللازمة في مورد المحارقة حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيمم هنا على خبره من وجه فكان يحل
النفس اذا ثبت التوقف في خبره ليقع اهل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله في خبر الكافر والفسق
والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدق بخباسته الماء يوضا ولا يقيم فان اراه الماء ثم يقيم فهو افضل كما فر
اذا خبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدق بل يوضا بذلك الماء ولكن ان اراه الماء
اذا وقع في قلبه صدق ثم يقيم بعده كان ذلك افضل وان يقيم من غير اراهته وصله لا يجوز صلوة لان الكافر
لما يلزمه موجب بالخبر لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره لزماً على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الصبي والمعتوه عند ما تمت المشايخ رحمه الله لان موجب بالخبر لم يلزمه ما قبله خبرها صارا لما على الغير وليس
لها ولاية الالزام على الغير لوجه الاية لانه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق
مبني على قطع عن غيرهم اذا كفر والصبا والعقبة لا ينافيان في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوقن
به وتيقن الاعضاء فكان الاحتياط في الالاقعة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز من النجاسة بيقين ولا يجوز

اليتم من غير اذنه لانه دافع للمال المظبوط بهما قوله وفي المعاملات التي تفك من معنى الالتزام كالكالات والمضاربات
والاذن في التجارات يتبرخ في كل معية لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان كلما سجد بجميع
لكل الشرائط حتى يثبت الى وكيله او ظلامه ولا دليل مع الساجع ليل به سوء هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرط لا يترجى
جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتراز به عما فيه الزام محض من حقوق
العباد والمقوق التي تجر في هذا الخوضات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغلبة الشهادة والالوية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الاثبات لم يكن بمن الية الولاية للخبر فيصالح خبره للالزام ومن زيادة تأكيد ما بشرط لفظ الشهادة
والعدد ونحو التلبس وصيانة الحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كمثل الوكيل ومجر الاذن ونحوها
فان فيه يشترط احد شرطى الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لكان او غير حد بل متى كان او
بالفاسد لكان اذ كافرا الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التميز فان
الانسان كلما سجد العدل بحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يثبت الى وكيله او ظلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من اشراط لم تقبل للمصلح وفيه مرجع عظيم كسقط اشراطها للضرورة لان لها اثر في التخييف وقوله ولا دليل مع اساس
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهما واحتراد من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يميل به بدون تنكيم
الراى لان الضرورة فيه ليست شلما فيما نحن فيه اذ تسلسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو لم
الضرورة لازمة فوجب تخيم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل لميل به لقبيل النفس بدرا وجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان
ان الخبر بهما علوم لان العهد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرط في
الخبر ليرجع جازبا للصدق في خبره فيصالح الخبر للالزام وذلك اعتبارا بما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشراطها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة
الماء اذا ما يد باكر الراى لان ذلك امر خاص لا يستقيم لمقبة من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع نسوة
الما للشهادة وانتفاء التهمة بحيث يلزمه سببه ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق بدرا ولا ضرورة في المعية راية في امور الدين اصلا لان في العدل لشرع وبهم
حنية فلما صار اليه بالتحريم في جواب ما يقال لما شرطت هذه الشرط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يخل
خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارة وحل الطعام وحرمة وان تايد اى تقوى اكر الراى لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و
سجاسة وحل الطعام وحرمة ما يخص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلق
من جهة العدل بل بما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسواق والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اى كون كفا

من صفته النسخ الى الشهادة متى لو فطر القاضى بشهادته فيغذو وانقضا والتمتة الى شتمه الكذب من خبره حيث يلزم من خبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره لما على النير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره ما فيكون خبرها لما على النير ابتداء
من غير اهلية لازم فلا يقبل نعم اشار الى الجواب ما يقال لما تحققت الضرورة بهذا فيجب ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
تحكيم الراى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تنفك
جهتا الصدق والكذب في خبره ولكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان المادى فى الاصل ظاهر وكذا الاصل فى الطبع
وهو سهل فيلزم به واذا كان كذلك لم يحل النسخ به بل اعتبر مقتضى وجهه لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراى اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام لان الضرورة ثم لازمة على ما بينا وبخلاف الاما ديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلبه لسام صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعية الى قبول رواية لان في الدليل الذين تلقوا
نقل الاخبار كثره يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الهموى فالذهب المتأثر ان لا يقبل رواية من اهل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى التوى سبب
داع الى التوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الهوى سيلان النفس الى التسلية من
الشهوات من غير داعية الشرع والانتحال تمام اذ التهمة وسبب الملة الى الدين اهلهم من اتبع الهوى من سبب الكفارة
كغلاة الجبهة والردافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في اقسام
الافاضة فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسبا من نظام
للمدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى رد ما لان الكافر
ليس باهل للشهادة ولا لرواية لما بينا وكونه متا ولا متنا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحمله اطلاقا فان كل كافر متناول
او اليهود لا يعطون بكفرهم وقورعه عن الكذب كقوله النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الفراءى واختلف في اقسام الشك
ايضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الحق في العمل بان من قبل
والنسخ في الاعتقاد او لانه لا اقامة في الباب انه جابل بفسقه لكن بهاء فسق اخرا تفهم الى نسخ فكان ان
بالنسخ ولم يكن عذرا لجملة نفسه وبرقها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لثمة الكذب والنسخ من حيث
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز من المخفوض حيث قال كيف من ارتكب اى الذنب او بخروجه
من الايمان فهذا الاعتقاد كميل على التور من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا النسخ نظير تناذر
سروك التسمية عمدا او شرب الخمر على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا ان الخطا به من الردافض فان
شهادته لا تقبل لانهم يتدينون بصدق المية اذا اختلف عندهم انه ممن ويقولون المسلم لا يملك كاذبا فاعتقادهم
فما يمكن كتمه الكذب كتمه شهادته فاما رواية هذا القسم فتقبل على الاطلاق عن بعض من قبل شهادته لما ذكرنا من
انتماء وتهمة الكذب فان من امتزج عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحريزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا تقبل اذا كان

عد لائقہ ولم یکن داعیا للناس الی ہواہ ولا تقبل اذا کان كذلك وهو مختار الشیخ وذهب عامة اہل الفقه وحدث
لان دعوۃ الناس الی ہواہ وحقارتہ فی ذلک سبب دفع الی التمسک الی الافتراء والکذب فیورث ذلک حتمہ فی
روایۃ کما فی شہادۃ الولد لوالدہ فلما تقبل و ذکر ابو الیہ رحمہ اللہ ان کان ممکن لیکمل لایقبل فیہ وادان
مکن لایکفر فان کان من یعتقد فی الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لایقبل فیہ لتوجہ الکذب کالکرامیۃ
فانہم یعتقدون جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب وان لم یکن من یعتقد الوضوح وکان مد لایقبل فیہ لہر حرج
صدقہ علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان کان الراوی علی باللقہ والتقدم فی الاعتناء کا اکتفاء بالارشاد
والعبادۃ الثانیۃ بدین ثابت ومعاذین مہل الی موسی الا شری وماتتہ رشتہ اللہ عنہم وخصیم من الشعب
باللقہ والنظر کان علیہم حجة یتبرک بہ القیاس فان کان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والعقباء واول الفقه
الی جریرۃ وانس بن مالک رضى اللہ عنہما فان وافق حدیثہ القیاس محل بہ وان خالفہ لم یتبرک الا بالضرورة وانفسد
باب الراوی ولما بین الشیخ ورحمہ اللہ شرط قبول خبر الواحد وکونہ حجة شرعا شرعہ بیان شرطہ تقدمہ علی القیاس فقال
ان کان الراوی معروفا باللقہ کالجماہر المذکورین کان حدیثہ حجة یتبرک بہ القیاس عنہم ویکون من الکرامیۃ والعدان
القیاس یقدم علی الحدیث ممکن شہادات کثیرۃ فیہ فانه یجوز ان یکون الراوی ساهیا او غالطا او کاذبا ویجوز انہ لم یکر
من النبی علیہ السلام القیاس ما تمكنت فیہ الماشیئة واحدة وبسبب الخطا وما فیہ شہیئة واحدة اولی ما فیہ شہادات کثیرۃ
وامتج الجموع بالجماع الصحابة رضى اللہ عنہم فانہم کالتواتیر کون احکامہم بالقیاس اذا سوا خبر الواحد وبان نسب الواحد
یقین باصلہ لانه قول الرسول علیہ السلام ما شہیئة فی طریقہ وبو الثقل والراسۃ محتمل بالمد کے کل وصف ذلک وصف فی المنا
النصن یحتمل ان یکون ہو الموشی حکم ومتمیل ان لایکون وکان الاحتمال لما ثبت فی الاصل اقرے من الاحتمال الثابت
فی الطریق بعد التیقن بالاصل فکان الماخذ بما ہو اضعف احتمالا و هو الخبر اولی والعبادۃ اما جمیع مبدل فان من لا یتر
من یقول فی عبد عبدل و فی دیر دیرل و جمیع عبد وضما کالنساء للمرأة وھم عنہما القطار عبد الدین سمود و عبد اللہ
بن عباس و عبد اللہ بن عمر و عند الحدیث عبد الدین الزبیر مقام عبد الدین سمود و فی اللہ عنہما فان کان الراوی
معروفا بالعدالة والعقباء واول الفقه فان وافق حدیثہ القیاس محل بہ وان خالف القیاس لم یتبرک بالخبر الا بالضرورة
وانفسد ادباب الراوی من کل وجہ فی اذا کان موافقا لقیاس ومخالف لقیاس لم یتبرک کما بیث وقولہ وانفسد ادباب الراوی
تفسیر للضرورة یعنی اذا کان مخالف لالقیاس من کل وجہ یتبرک بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام علیہ السلام
قد اوستہ جوامع الکلام والوقیۃ فی کل معنی نعمتہ فی کلامہ امر عظیم وقد کان نقل الحدیث بالمتن مستفیضا فیم علی کما بار
فی کثیر من الامبارام للنبی علیہ السلام بلذا و فی عن کذا فاحتمل ان کذا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة
لا یتنظم المعانی التي انتظمها عبارة الرسول علیہ السلام لقصہ منہ عن درکما اذ النقل بالمعنی لا یقوی الا بعدہم المعنی فیدخل فی ذہ
المنسبہ فکبتہ والحدۃ فملوا عنہا القیاس فان الشہیئة فی القیاس لیت الا فی الوصف الذی جہا اصل القیاس تمکن شہیئة فی
متن البحر بعد ما تمكنت شہیئة فی الاتصال فکان فیہ شہیان و فی القیاس شہیئة واحدة فیتا یلے مثل ہذا المنسبہ ترجی

لا یمک الدیة بل الموت لانها انما تجب بعد الموت وساموا انما لم یکنوا من فقها و الصحابة ولم یفعل هذا القول من صحابة
 یفعل بل المتقول منهم ان غیر الواحد یقدم على القیاس لم یقتل التفسیل الا ترى انهم علماء انجریانی هريرة في الصائم
 اذا اكل او شرب نامیا وان كان مخالفا للقیاس حتی قال ابو حنیفة لولا الروایة لقلت بالقیاس وقد ثبت من
 ابی حنیفة رحمه الله انه قال جازنا من المد تعالی وعن رسول الله فی الاس والمین ولم یقتل من احد من السلف
 اشتهر اذ الفقه فی الروایة فثبت انه قول مستحدث واجاب من حدیث المعرة واشتبا به فقال انما ترك اصحابنا
 العمل بالخلاف للكتاب وهو قوله تعالی فاعمدوا علیہ شیئ ما عتمد علیکم واکتة المشورة الموجبة لایجاب القیة
 منه تعذر المثل صورة ویه قوله علی السلام من اقرق شفعاله فی عبد قوم ملیه فیسب شرکاء ان کان سؤسرا
 احدیث ولما افقه الاجماع المنعقد علی وجوب الاثمل والقیة عند قنات العین وتعذر الرد لقنات فقه الراوی علی
 الا انسلم ان الباهرة رسة المد عنه لم یکن قیما بل کان نقیما ولم یعدم شیئا من اسباب الاجتهاد وقد کان یفتی
 فی زمان الصحابة رسة الشدة بما کان یفتی فی ذلك الزمان الا فیه محبة مع انه کان من المهاجرین من ملیه
 اصحاب رسول الله علیه وسلم ذکره فی القواطع وقد دعا للنبی علیہ السلام له بالتحفظ فاستجاب الله له فی حجة انتیخ
 فی العالم ذكره وحدثه وقال اسحاق النخلة ثبت عندنا فی الامام ثلثة الاف من الاحادیث روة ابو هريرة
 منها الفا وخمسمائة وقال البخاری روة عن سبعة نفر من اولاد المهاجرین لوالا نصار وقد روى جماعة من الصحابة
 عنه فلا وجه الی روى شیة القیاس قوله وان کان الراوی یجوز لا یبرئ الاجدیت رواد و امجد شیخ مستل
 وابیة بن معید وسلم بن الحنف فان روى عن السلف وشمذوا بصحة او سلکوا عن الطعن صار حدیثه مثل حدیث
 المردون وان اختلفوا فیہ بل لقل التفاض عنه فذلك عندنا وان لم یظهر من السلف الا الرد لم یقبل حدیثه وصا
 مستکرا وان کان لم یظهر حدیثه فی السلف فلم یقابل به وولا قبول لم یجب العمل به لکن العمل به جائز لان المدلة
 اصل فی ذلك الزمان حتی ان رواية مثل هذا الجمل فی زماننا لا یل العمل به لظهور افسق معار المتواتر لوجوب
 علم الیقین والمشور علم الطمانیة وخبر الواحد علم غالب الراى وللمستکر منه یفنی الطن وان اطن للشیة من الحق
 شارة المستتر فی جزاء الجواز لعل به دون الوجوب اعلم ان مائة السلف وهاهیه انما اتفقوا علی عا لة بمسین
 الصابة لان عدالتهم ثبت تبديل السدا یا هم وثمانه علیهم فی اتے کثیرة مثل قوله السابقون الاولون من
 المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رسة المد لکنهم ورضوا عنه الآیة وقوله عز اسمه والذین مشا
 عنه الکفار الآیة وقوله جل ثناؤه لقد رضى الله عن المؤمنین اذ یبا یونک تحت الشجرة فی شرا اهلها کثرة ویقول
 الرسول علیہ السلام صحابی کالجزم بایتهم اقتدیتم اهتدیتم ولا شک انه لا ابتداء من غیر عدالت وقوله علیہ السلام
 لا تمزکوا صحابی الا بنیخ فلو الفق احدکم للمالارض ذهابا ادرک مداحهم ولا تصیفه وقوله علی السلام ان الله تعالی
 اختار لی اصحابا وانصارا واما ما راد اخیار الله تعالی لایکون لمن یس یعدل ولا تعدیل اعلی من تعدیل علام
 النبوة وتعدیل رسولہ کیت ولولم یر والثنا لکان ما اشتهر وتواتر من عالم فی الهجرة والجماد وبذلهم الجمع ذالا

وقتلهم لآباءه والاداء في مولاة الرسول ونصرة كافي في القطع بعد التمسك واما جري بينهم من الفتن فبنا على التاويل
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب باصداره وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب جماعة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية الى ان من صحب
الشيعة عليه السلام لمحنة فهو صحابي لان اللفظ مأخوذ من العيبة وبه علم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون
الى انه اسم لمن افسد النبي عليه السلام وطالت محبة طوعا او كرها في الدين والاعتقاد وكهنا لا يوصف من جاز
عالمنا سامة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن طوعا او كرها في الدين والاعتقاد وكهنا لا يوصف من جاز
انه ليس مما سب عمر وقد صحبه ولمحنة لا يثبت بالاعتقاد قال النزيل رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
ثم كيف للاسم من حيث الوضع العيبة ولو سامة ولكن العرف يختص للاسم بمن كثرت محبة ويمسك ذلك بالتواضع
والاقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بقدر يزيل به قريب ويصمت عن شينيه رحمه الله ان ادنا باسنة اخبر ومن سب
بن الحبيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او شتين وغرامه غزوة او غزوتين
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسكن فاته
الا برواية الحديث الذي رواه لم يثبت مدالة ولا نسق ولا طول بمحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
حديث او حديثين وقد عرفت مدالة الصحابة رتبة النبي عنهم بالنصوص واشتهر طول محبتهم كيف يكون هو خلا
يهم وعلمت ان وابقت سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة بل ما اختارة الاصوليون
لعدم معرفة طول محبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجملة اسه كان مجهولا في رواية الحديث
حتى لا يعرف الا بهذا وطراز من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير مألوفة من القبول
مسند جماعة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابقت بن معبد وهو ابن معبد بن
عبيد قيس بن كعب نزل لكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده
فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا مسلمة بن الحبحر كسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث به وروى نفع
الياء واسم الحبحر بن البليد بن احماد ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحر نسب له جده وروى عن النبي عليه السلام
انه قال فممن وسطه جارية امراته فان طاعة وحية فيه له وعليه مثلما وان استكر لم يفرح وعليه شاما ولم يعمل بهذا
الحديث لان القياس الصحيح يروى وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المرأة ومصلح من كان
بن الشيخ بن زبير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد نفع مكة مع رسول الله عليه السلام ولكن الكوفة
وقتل يوم احمر بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برقع كما ينهنا في رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجه
روى عنه السلف وشبهه وابقت له لبعثة حديثه او لبعثة المروى عنه روايته عن القبول والعمل به لا الراد عليه
او سكتوا عن الثمن والرواية بعد المثل رواية صار حديثه في ذين الوجبين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة
والخطبة فيقبل ويقام على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يسموا بالتفصيل في امر الدين وكانوا الا

احمدیث متفق علیہ عن رسول اللہ علیہ السلام وقد ظهر شمر و ما خالف القیاس من رد ایتیم فلا یکون قبولهم
 الا لعلهم بعد البتہ ہذا الراوی وحسن ضبطہ و لانه موافق لما سمرہ من رسول اللہ علیہ السلام اولی دایۃ بعض
 المشورین عنہ و کذا السکوت فی موضع الحاجة لا یکل الا طے و جہ الرضا بالمسروع و المروئی فکان سکوتم من الرد
 دلیل التقرير بمنزلة ما لوقبلہ و ردوا عنہ اذ لو لم یکن كذلك لتطرقت نسبة التقصیر الیہم و انہم لم یتیموا بذلك و ان اختلف
 فیہ اے فی صحۃ حدیثہ مع نقل الثقات عنہ و ہوا الوجه الثالث فکذلك ای ان عمل کما یبطل درودہ لبعض القبول یعنی
 مثل حدیث المعروف لانه لما قبلہ بعض الفقہاء المشورین صار کانه ردوا بنفسہ مثل حدیث معقل بن سنان فیما روی
 ان ابن مسعود رضی اللہ عنہ نزل عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما و لم یسم لہما ہرمتہ مات عنہما و لم یجب شہرا و کان السائل و تیرد الیہ
 ثم قال بعد شہرا اجتدت فیہ برائی و ان کان صوابا فمن اللہ و ان یلین خطا فمن ابن ام عبد و فی روایۃ فمتی
 و من الشیطن و اللہ رسولہ منہ بریان اری لہما مثل نساءہ الا و کس و لا شطرا ای لا نقص و لا مہازۃ عند مقام معقل بن
 سنان الا شحی و ابو اجماع صاحب مائۃ الاشیخین و قالوا لشدان رسول اللہ علیہ السلام تضرع فیہ و نکت و ثبت
 الا شحیۃ بمثل قضاک بما و قد کان ہال بن حمرۃ مات عنہا من غیر فرض مہر و دخول فسر بذلك ابن مسعود رضی اللہ عنہ
 لم یکن یسر شہرا بعد اسلامہ لما فاق قضاہ قضا رسول اللہ علیہ السلام و قبل حدیثہ درودہ طے رضی اللہ عنہ و قال انہ
 بقول عربی یقال طے عقبیۃ مبہا المیزان لا مہرا لما لفتۃ القیاس الذی عنہ و ہوان المعقود علیہ ما دایما سالما
 فلا تستوجب بمقابلتہ عومنا کما لو طلقنا قبل الدخول بہا و جیل الراوی اولی من روایۃ مثل ہذا الجمل و ہونہ ہبنا یعنی
 و قبل انارودہ لمذہب قزوہ و ہوانہ کان یحلف الراوی و لم یر ہذا الرجل علی سئلۃ و لما اختلف فی قبولہ اخذنا بہ
 لما ذکرنا ان الثقات ردوا ہذا الخبر منہ مثل ابی سعید رضی اللہ عنہ من القرن الاول و ملکتہ و مسروق و ناکح بن جبیر
 و الحسن من القرن الثانی فثبت برکاتہم عنہ و ملہم بخبرہ عدالتہ و قولہ اعرابی بوال طے عقبیۃ شکارۃ الی انہ من
 الذین غلب فیہم الجہل من اہل البوادی و سکان الرمال ذکمن ما دتمم الاختیار فی الجہلوس من غیر ازار و البول
 فی المكان الذی جلسوا فیہ اذا احتاجوا الیہ و عدم المبالاۃ باصابتہ احقا بہم و ذلک من الجہل و غلۃ الاصلیاط و
 قولہ عندنا یشیر الی اختلافات فی ہذا القسم فان ثبت فوجہ انہ الرد لما مرض القبول لتساقطا و یحیر الخبر بمنزلة
 ما لو لم یلحقہ رد و لا کثیر فلیحق القسم الخامس و الجواب ما ذکرنا ان قبول البعض من الثقات و علیہ بمنزلة روایۃ ذلک
 الخبر بنفسہ فلا یؤثر فیہ رد و غیرہ و ان ظهر حدیثہ و لم ینظر من السلف الا الرد و ہوا الوجه الرابع فلا یجوز العمل بہ اذا
 خالف القیاس لانہم کانوا لا یتیمون بر داحیث الثابت عن رسول اللہ علیہ السلام ولا تبرک العمل بہ و جمیع الراوی
 بخلافہ علیہ فاقفا تم علیہ الرد دلیل علی انہم انہم فی ہذا الروایۃ ولو قال الراوی او ہمت لم یعمل بر دایۃ فاذا ظہر
 ذلک من فوہ و ہور و الفقہاء من الصحابۃ کرضی اللہ عنہ کان اولی کذا ذکر شمس الایۃ رحمہ اللہ علیہ و یسے ہذا التو
 منکرا و مستنکرا لان اہل الفقہ و احمدیث لم یر فواصحۃ و ہودون الموضوع فی احتمال الکذب فان الموضوع لا یحتمل
 ان یکون حدیثا مثل مروی محمد بن سعید عن حمید عن انس بن رسول اللہ علیہ السلام قال انا خاتم النبیین لانی

لم نألب لاي اى جبر الراءى الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفى حكم المعروف وفى مقابلة المستتر اى خبر المجهول الذى
لم يقبل برود لا قبل لان ذلك لا يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحديث اذ اظهر مخالفة قوله ولا يحتمل
من الراى بعد الرواية اذ انفى الراى بجملة ما رواه او مل بجملة ذلك لا يخفى من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بوجه
اياء او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بيقين اى لا يتبين ان يكون
مروا من الخبر ولا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بوجه اياء لا يوجب ذلك جرحاً فى الحديث بوجه لان الظاهر ان
ذلك كان مذهباً وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجح اليه فعل عليه اصحابنا للنظر به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
مجة بيقين فى الاصل وتقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين
واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين اى كان اللفظ عاماً فعمل بمضمونه دون عموم او
كان مشتقاً كما وبمنى المشترك فعل بالحدود جوهراً لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر
وتأويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتاده جوهراً من غير غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان التفتيح له وجه وجب
اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بوجه اياء وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً فى الحديث لان خلافاً ان كان
مقابلان خالف الوقت على انه منسوخ وليس بنائب وهو الظاهر من حاله فقد بطل لا يحتاج به لان المنسوخ او ليس
بنائب ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لثقله واسا
فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً اذ ظهر انه كان منعكاً وكلف لك مانع من قبول الرواية ولا يقال
انما صار فاسقاً بالخلاف لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك فى قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول
قد بلغ الحديث منه اليقينة وثبت نسقه ولا بد منه الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه فى الحال وهذا لان العدالة
امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاستدلال بالاشارة من مخطو رويته فاذا لم يكثر ظهر انها لم تكن ثابتة بجملة الموت وبمجنون لانه
احيوة فاقول كائناً ما بين بيقين فلا يظهر بالموت وبمجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان السجى
عليه السلام قال يسئل الناس من ولوع الكلب سباعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالنفس فلما لم يسيطر العمل بما روى ويكر
على انه عرفاً انتساقه ليدوارت ما كتبه رضى الله عنه ان السجى عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسها بغير اذن وليها
فكأصا بطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيهما عبد الرحمن بن المطلب بن الزبير بن العوام كان عبد الرحمن غالياً
فلما اكتمت فقد جوزت لكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان يتعدى لعباً
اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنه بيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث
ظاهراً ولا يحتمل النسخاء عليهم فعمل على الانتساق اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذ اظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة
الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق
بل هو على التفصيل فان طعننا بهما لا يقبل كما لا يقبل فى الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر منه فيه كان الطعن بالاسرار
وشراب النبذ لمن يتعدى بائته ويركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الظاهر ان التعصب عليه فاما الظن بما يوجب الجرح بالاتفاق من
هو معروف بالعدالة والنسب والافتان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رتبة المدعى لا يقدح في الحديث اذا كان من سبوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السب
عليه السلام رخص للمخالفين في ان يترك طواف الصلوة ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تقطع وتطون
فلا يترك به العمل بالحديث المخالف لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن محل خلافه
على وجه حسن وقد امكن بان يقال فما حصل وانتي بخلافه لانه يخطى عليه النفس ولو بلغه لرجح اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انحاء عليه فلا يسيط العمل به فيخرج من ان يكون حجة لانه لما انقطع قوه من ان
لم يبلغه ولا يلظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان اسن الوجود ان يحصل
على انه عرفت انتسافه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن عبد الله عن الصادق ع عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عايم والثيب بالثيب جلد مائة ودرج بالحجارة اى حارنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا انهم طعن عن خلفاء على انهم
انهم ابوا الحج بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساف هذا الحكم وكذلك صح عن عمر
رضي الله عنه قوله لا تفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم فلو لم يفتي احدكم
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساف حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وحمل على الانتساف يتعلق بالمتهمين
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او علما ولما لفته غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساف هنا
مفسر بانسوخ المبنى للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعدد ليس المراد هنا انتسخ قوله واختاف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم
يسقط اصل به وهو لا شبهة وقيل ان هذا قول لى يوسف رحمه الله فاما قوله وهو فرع اخلا فهاهنا شبهة
على القاضى بغيره وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد بن القبل والظن بهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا يفتخ العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو الجرح متفق عليه من اشتهر بالنسب والافتان دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اى الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك فعلى الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع كذب فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهم للثبوتين بعدالة كل واحد وقوع الشك في زوالهما فلا يترك اليقينين
بالشك كينيتين شكافيتين متعارضتين لم تقبل ولم تسقط عدالتهم فائدة نظرية في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الجرح كذا انه ناسخ الاصول وانما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة من اصحابنا واخذ بن جليل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضى الامام ابى زيد
ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط اصل به كما لو لم يتكلم بان حال كل واحد
منهما محتالة فان حال المدعى يمثل السوء والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قد يروى شيئا لغيره ثم

نفس بعدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يظلم ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوي
بعد التنبه بان الامر كما لا يظلم بموته وجبته فخل للراوي الرواية وبها يحملان الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا تحمل
للفرض الشهادة لان بناء على التمسك فاذا انكر الاصل سقط التمسك ولا يظلم فلا تحمل الشهادة واما الرواية فبنيته على السماع دون التحمل بالمرى انه لا يسمع
الحديث ولم يحمل الحديث ولم يعلم بما سمع من السامع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه لجهة السماع فحملت الرواية
ما ترجع من جهة بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في عاونه مشهورة فتكذيب الراوي ادلى لان تكذيبه بل على
الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريح وذلك تكذيب دلالة والعصر لا يحل على الدلالة وحقبة المنى فيه ان الخبر
انما يكون محبة ومحمول بالاقبال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي يقطع الاتصال لان انكاره محبة في حق نفسه بمرور
الحديث او يصير هو منا قضا بانكاره وسقط التمسك لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون محبة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بان تكذيبه كان منفلا ودرواية المنفل لا تقبل لان اكثر ما في البیان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فعلما بكل الراوي ان لم يل به ولا يخل فيه لتحقيق الاقطار في حق غيره بتكذيبه للراوي عنه وقد قيل ان هذا امر سقوط العمل بالخبر
الذي انكره الراوي عنه قول أبي يوسف خلافا لما روي عندهما على اختلافهما في مسئلة ذكرها المحققان في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قضا له على خصم بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك تقبل عند محمد رحمه الله لا تقبل
من جهة القاضي ولا تقبل عند أبي يوسف رحمه الله لا يكره من سبب القضاء اليه فكذا في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد بن
عمر بن هبيل بن ابي صلح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فبما يبرء من محمد الدار وكذا قال
فقيت سبيلنا من وجهه بوجهه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن ناصح بن ابي ايوب هذا الحديث لا تقبل
فصل في اعراضه بوجهه في التمسك وجوبه من الكتاب والنسبة لا تعارض في نفسها وضعا ولا تقبل لان ذلك من الامارات العجيبة انما
فلكم انما يقع التعارض بينهما بامكان التمسك بالنسخ فالتناقض عند من لم يجد تخصيصا له بل وجود الدليل في بعض الصور بخلاف المدلول عنه
لو كان لانع اول المانع وعند من جوز وجود الدليل مع مختلف المدلول عنه بل المانع والتعارض تقابل للمؤمنين المستأجرين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فالتناقض لوجوب بطلان نفس الدليل التعارض من ثبوت الحكم من غير ان تعرض الدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصحابين الا ان كل واحد
منهما في النوع من مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل ايضا لا يكون الامانة فيكون ذلك المانع معاينة للدليل فيما تخلف عنه
وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم مستمخلا عن كل واحد لهما لانه تحقيق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اى
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من قام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
على دليل عارضة ليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز من ذلك بناء على الجمع مع مخالفة
الاشياء فالمدعى تعالى عن ان يوصف بالعجز ولحمل ثبوت انه لا تعارض لانتناقض في محبة حقيقة وانما يقع التعارض من هذه الحجج بامكان التمسك
والمنسخ فان احدهما لا بد من ان يكون متعده باليكون نسوبا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
طاهر لثبوت اليقين من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم احتج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لثبوت الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي لدا اى تتقبلني فنسنت كما قصدت ومنه ليس السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

في اصطلاح الاصوليين هي تفاديل كجبريل المتواترين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدها بالمشتاقين احتراز عن غير سالان التناقض لا يتحقق بين
 القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقال المتواتر دونه الواحد لا يعارض المشهور لعدم امكان الجمع احتراز عن امكان الجمع
 بينهما فان التناقض الذي هو اركان في المعارضة ليستقط هذا امكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة الحكموم به والحكموم عليه لا يتحقق
 ما يقتضيه الكلامين ولا تناقض للمعارضهما فانك اذا قلت اكل فريخ ويشوي لا يتناقض قولك اكل لا يذبح ولا يشوي اذا كانت بوجه اكل
 لاقتلاف الحكموم عليه اذا قلت المكره لحي لا يلهي له قدرة على الاقناع لا يتناقض قولك المكره ليس يختار على معنى انما يختار منه وشهوة لا يختار
 الحكموم به ويندرج فيما ذكرنا بشرط ان يكون في المكان الاضافة والقوة والفعل في شرطه لا كذا اذا قلت زيد با السرك في هذا الزمان في المكان
 اريد ليس بالسرك في زمان او مكان آخر كان الحكموم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد با لعمري ليس باب اي لحي اذا الحكموم
 في الاول ابدى عمرو في الثاني ابدى خالد وقلت الحكموم في المكان اي بالقوة الحكموم ليس في المكان اي بالفعل اذا الحكموم فيهما امران
 متغايران ولو قلت ارجو اسوداد جلده النعجة ليس باسوداد جميع اجزائه كان الحكموم عليه في الاول بعين الاجزاء وفي
 الثاني كلها في متغايران وكذا اذا قلت اجمع مفرق بلعصرى بشرط كونها مفرق بلعصرى لا بشرط كونها اسوداد الحكموم عليه في الاول
 اجمع الموصوف بالبياض في الثاني اجمع الموصوف بالسوداد متغايران والجملة في شرطه ان لا يتاخر احدا من الكلامين الاخر في شئ البتة الا في
 النسخ والاشياء فيلحق احدهما ما يتبع الاخر بعينه من ذلك الحكموم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الاثنين المتصير في السنة
 او بين الاثنين المتصير في القياس اقول الصعوبة على الترتيب اجمع ان كان المتعارض متبعا بغير مقتضى تساوقا لا تفرق كل واحد
 منهما بالآخر فيجب التصير الى ابعدهما من جهة اذا اردنا ان متناقضتان فاسمى في النزوع الى طلب التاخير فان علم التاخير فيجب
 العمل بالتاخير لكونه متأخرا للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم التعارض لاعتزال العمل بهما واما ما عدا لان العمل بهما ليس في
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترتيب بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يبين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب
 بهما بل انه منسوخ واذا تساوقا وجب التصير لعل اخرى كما ثبت الحكم لان الحادثة لا تتحقق باذالم يوجد فيه من الكائنات تساوقا لا بغير التاخير
 فلا بد من دليل آخر يفرق بين حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب التصير اليه وجب التصير اليه ثم عند من يجوز تقليد الصعوبة
 الصعوبة والقياس ان لم توجد في المكان بين الاثنين وجب التصير اليه ابعدهما مما يمكن اثبات حكم الحادثة ثم عند من يجوز تقليد الصعوبة
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل ابي سعيد البردعي وجب التصير اقول لهم ادله فان لم يوجد في القياس يوده ما ذكره الامام في الاما
 في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى السنة واهبطان وقع بين الاثنين فالميل الى اقول الصعوبة
 وان وقع بين اقول الصعوبة فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس من قول من قول الصعوبة في وقت من الاوقات لا يوجب تقليد الصعوبة في
 فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب التصير لما ترجع عنده من القياس قول الصعوبة لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة
 قياس آخر كان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
 على الترتيب في كل موضع متعلقا بالمرجع اى حكم المعارضة بين اثنين المتصير الى السنة وبين الاثنين المتصير الى اقول الصعوبة في
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوق فيصير الى اقول الصعوبة رجوعا عندهم ولا تخير في القياس وان كان القول
 الثالث يكون قوله على الترتيب في كل موضع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس اقول الصعوبة رجوعا عندهم ولا تخير في القياس وان كان القول

فقد العجز عن العمل به ليعار الى السنة متقدمة على القياس واقرالى الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعار الى احد ما ويكون
المراد به هذا الوجه بمعنى اذ قوله لتساخطا اي سقط كل واحد منهما ولم يقل لتساخطا لكان احسن قوله وعند تقدير العجز المحجب
تقرير الاصول اي الى البعد المتأخرين من الدليل بان لم يرد بعدهما دليل آخر يزيل به او وجد التعارض في الجمع يجب تقرير
الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة المائدة على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الاثنين والعجز
الى السنة قوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول للمؤمنين والعجز
على التقديري لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبذلك الباق والسياق والثاني في معنى وجوبها عند الالفاظ لا يمكن
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتصارى فيضار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
امام فقرأ آية الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا ليعار منها قوله عليه السلام لا تلو
الا بقية اكلت ب لانه محتمل في نفسه تقدير اذ به في الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين الاثنين والقياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركعتين ودارت
عاشة رضي الله عنها صلاة ركعتين باربع ركوعات واربع سجرات فانها لما تعارضت اصر الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوة قوله كما في سورة احمار لما تضمنت الدلائل ولم يصح القياس شأنا لانه لا يصح نصب الحكم ابتداء قبل ان لما عرف
طاسراني الاصل فلما عجز عن العمل به لم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى شكوكا في سورة احمار ولم يكن العمل بالقياس
بقي مشتبا فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار لما رطت في اباحة حكم احمار وحرمة فان
عبد الله بن ابى اوفى روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم المحرم الا بنية يوم خيبر وروى عاكب بن ابجران البني عليه السلام
اباح المحرم الا بنية فاوجب ذلك اشتباها في محله ويلزم الاشتباه في سورة لانه متولد من العلم فيؤخذ حكمه سنة واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على البيع حيث مكتم بجرمة المحرم فينبغي ان تثبت نكاح سورة الفيا لا
يرى ان حكم نجاسة سور الفبيج مع تعارض اخبار الكل والجرمة في حكمها باعتبار ترجيح الجرمة واجيب بان الترجيم ثبتت بها
في حق الجرمة لا احتياط وكون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه نجاسة لوجب التيمم لا غير وليس فيه عيب
لا احتمال كون السور مطهر دون التراب والثاني ما ذكره خمس الامثلة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار لما تضمنت في
طهارة سورة ونجاسة فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افاضت احمر قال نعم وهذا الفصل
على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم الا بنية فانها رخص وهذا يدل
على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي لسورة طه
والفيل ويقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان احمار لعيف القت واليقين لسورة طاهر لا باس بالتوضي به
ولم يصح القياس شأنا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهر اذ العرف طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين
فينبغي ان يكون نجسا لان البين نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصح القياس شأنا لانه لم يكن السماحة لسورة طه كالمسألة
لعلة جرمه لانه لو جرد اصل البلوى والضرورة في احمار لموجب طهارة السور فانه يربط في الدور والافقة ويشير الى الادلة

ودون الكلب فانه يلزم قول الابواب لاني الدور والبيوت ولا يكون الحاقه لسور الهرة في الطهارة اعمه المضاف لان الضرورة فيه ودونها
 في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدها الهرة فلو انبتنا النجاسة او الطهارة كان اثباتها من غير علة جاسئة بين الاصل والفروع
 وكان نصب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكم مصادفًا لاجوب
 تقريره الاصول وهو اشياء ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان ظاهرًا او لا يظهر ما كان نجسًا لان الطهارة او النجاسة عرفت بآية
 بيقين فلا يزول بالشك فثبت وجوب نعم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرًا وطهورًا
 بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورية تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها
 لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
 هذا تقرير الاصول بل يكون عملاً باحد الاصلين وادراكه لاخره فوجب القول بمراد الطهورية واعني به وتوحيه الشك في اشتباه
 فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
 ليجب العمل بما كان على العمل المجتهد بايها شاء الشبهة فله لان القياس حجة ليعمل به اصحاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بهما
 وهي حجة اطلاق قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بما لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل المجتهد بايها شاء الشبهة فله اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لاننا لو
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المجازية ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس له القياس
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجازية فنضطر الى العمل باستصحاب الاحمال الذي هو ليس بدليل واحداً القياسين حق
 عند الله تعالى لاسمالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصحاب المجتهد الحق او اخطأ فله فكان العمل باحدهما وهو
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بما لم يدل على ذلك من دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلاً وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجازية وهو القياس ولا ضرورة في ترك
 الدليل الشرعي والعمل باليسر حجة اصلاً فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان نختار ايها شاء
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصحاب الحق
 لان الحق عند الله تعالى واحد القياس لا يدل عليه كل واحد ولقلب المؤمن لو يريد رك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيعلم شهادته القلب حجة في حق ذلك
 فمن حيث انها جمان في حق العمل وجب ان يثبت انهما من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راءه فيعمل بشهادة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كما ذكر في الاسلام رحمه الله تعالى
 شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله دليل بايها شاء من غير تحري ولهذا اصابه في مسئلة واحدة قولان واول
 واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فاشيا كاتاني وتبين مختلفين فاحدليهما صحيح والآخر
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخير منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كذب نفق لم يعرف الاوّل من الاخير والفراسة نظر القاب خبر يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من كوكب انفرست فيه
 خيرا اي البصر وملت وهو يفرس اي يثبت ويترك وتقول من جعل فارس النظر وانا فارس مناسي اعلم والبصر قيل من غص بصره من الحام
 واسك نفسك الشهور وعمر وقته بدوام المراقبة وتروا كل الكمال لم تخلفي فراسة قوله ثم التارضي انما يقع بين كذب نفق
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في عمل واحد مع تساو في القوة الاختلاف بين كذب نفق على سبيل الملائمة
 ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونها وانما يتحقق العمل والملائمة
 وتساوي الدليلين فشرط لا مكان الحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الملائمة بدون الثاني وقد مر تفسير التارضي
 وبيان شرط قوله واختلف مستخدمهم التدي ان خبر الشيء بل ليارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في خبرهم
 في ذلك فقد روي ان بريرة اعققت وزوجها عبدة روي انها اعققت وزوجها حرم مع انما فهم ان كان عبدا فاصحابنا قد مر
 اخذوا بالثبوت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو عقال وروى انه تزوجها وهو محرم واعققت الرواية
 انه لم يكن في الحمل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الصحيح والمعتدل ان الجميع اولى وهو الثبوت والاصل
 في ذلك ان النبي متى كان من جنس يعرف ببلد اذ كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوي اعتمد ولما لمعرفة كان مثل الاثبات
 والا خلافا للنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بطاهر الحال فلم يارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف ببلد وهو في
 المحرم فوقع المعارضة وبعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن اذهم لانه لا يعيد في الضبط
 والاتقان الدليل الثبوت هو الذي ثبت امر عارض والثاني فهو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا التارض
 لثبات احد ما شئت والاختلاف تبرج الثبوت عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخي وهو مذموم اصحاب الشافعي رحمه الله
 لان الثبوت ينجر من حقيقة والثاني اعتمد انما ينجر فيكون قول الثبوت راجعا لاشتغال على زيادة علم كما في الجرح والمعتدل
 اذ التارض تبرج قول الجميع على قول المعدل لانه ينجر عن حقيقة والمعدل يعتد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وثقا
 صيد الجبار من المنزلة انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في الثبوت من العقل والضبط والاسلام والادالة
 موجود في الثاني فيتعارضان ولطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه واما ابو
 ومروان في ذلك اى في تارض النفي والاثبات ففي بعض الصور علموا في الثبوت وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاة وبس
 ما اذا اعققت الامة المكسرة وزوجها حرم ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا لشافعي رحمه الله اعقدا بالثبوت
 فان عروضة بن الزبير رضي الله عنه روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبدا في الرسول عليه السلام
 وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل النكاح وروى عن ابراهيم عن الاسود
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين اعققت وهو مثبت لانه ثبت امر عارض وهو المحرم فافقوا بالثبوت في
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان ابني عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
 خلا اى خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
 وهو محرم وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات تراز

مما قال ابو الحسن ان الله انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصل مكان هذا منهم عملا بالثبت لا
 بالنفي فقال انقلت الروايات ان لم يكن في المحل الاصل وانما احتجنا في المحل لمعارض على الاحرام مكان المحل عارض والاصل
 اصلا والروايات اتفاقا فانها قد روي ان النبي عليه السلام لبث اباراق مولاة ورجلا من الانصار فزواجه
 ميسرة ثبت اجمارا ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض
 الجمع والتعديل بان اخبر في كل ان هذا الشاهد عدل اخبر اخره بخبر وان الجمع ادلى وهو مثبت لانه ثبت امر عارض وخبر العدل
 ثانی فی لا یستحب علی الامر الاول اذا العدالة هي الاصل معلوما بالثبت واذا اختلف معهم لم يكن بمن اصل جاز هذا الجنس وهو
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصوره والنفي والاثبات فاذا كان النفي ما يعرف بدليله
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لساوئهما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان
 ما لا دليل عليه لا يقال ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبهه حاله وجب التخصص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
 لم يقبل خبره لانه اعتماد ليس بخبر وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل المذهب فيقع التعارض
 فالتفتي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اى هو مبنى استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روى ان
 زوجها كان عبدا نفي خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المذهب للحرية فلم يبارض الا بآيات الذي هو مبنى
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة
 رضي الله عنهما وهى كانت خالة عروة وعمته قاسم مكان ساعها مشافهة وراوية الحرة الاسود عن عائشة رضي الله عنهما
 وساعة عنهما من رواة السحاب فكان الاول والاولى لزيادة تيقن في السمع عند عدم الحجج بالانفا القول ان التفتي فيما قلنا
 اكثر لاثباته على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبداني حال والحرية يكون بعد
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة لهما جميعا بينهما مع ان الروايات لم تفت على انه
 كان عبدا لم ينف ثبوت الحرية اذا كان زوج المشتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لانه نفي
 التحريم النية عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل ايضا لان الحال
 على الترتيبية عدم وتوقف المشرک من الشاهد على ما يخرج حرا لانه والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للزكي الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يلزم دل الترتيبية الجمع الذي مبناه على الدليل وهو العائنة فكان الجمع ادلى
 والنفي في حديث ميسرة مما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال فظاهره من الجرم وهو محسوسه فعارض مثل الاثبات
 في المعرفة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرودة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
 لقائمة وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يلزم له في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على مله اوجهم
 والغلط وقوله والا فلا اى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوى اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل ما لا ثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحركة
يتحقق التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر بخبر طهارة ماء أو آخر نجاسة أو أخبر بكل طعام
أو شراب والآخر خبر منه فالأخبار بالطهارة وحل الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والحركة مثبتة
لأن مثبت أمر عارضاً للنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في أناء
ظاهر ولم يغيب ذلك الأناؤه عنه كان عارفاً بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل أن يكون النفي بناءً على ظاهر الحال فإن
ثبت أنه أخبر ببناءً على ظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لاحق دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطهارة وحل الأمر والنجاسة والحركة فيها
في الماء والطعام لأن كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة
في الماء وحل في الطعام لأن استحباب الحال وإن لم يعلم دليلاً لكنه يعلم من جافترج الخبر الثاني به قوله ومن الناس

من يرج لعقل عند الرواية لأن القلب إليه اسيل وبالدلالة والحكمة في العدد دون الأفراد لأن به تم المحجة في
العدد واستدل بمسائل الأولان هذا متروك بإجماع السلف لا يخرج أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالدلالة
والحكمة عند عامة أصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله ذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة
الرواية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني ثمن أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لا حد
الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم أن كثرة الرواية نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن
من السهو وأقرب إلى إقادة العلم عن قول الواحد فإن خبر كل واحد يقيد الظن ولا ينبغي أن الظنون المجمع كما كان
أكثر كان القلب على الظن كمنه يفتي إلى القطع يؤيده أن خبر اثنين في الشهادة يبرج على الخبر الواحد حتى
كان خبر المشي حجة على ما يثبت له دون خبر الواحد فكذلك في الأخبار وبالدلالة والحكمة أي رجوا بها أيضاً في
العدد دون الأفراد حتى قالوا خبر المحرمين راجع على الخبر العبدية وخبر الرطين راجع على خبر المراتين فاما خبر رجل
واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لأن خبر الرطين المحرمين حجة تامة دون خبر العبدية
ودون خبر المراتين فيخرج الأول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لأن به أي بما ذكرنا من ومنه المذكورة والحكمة
تم المحجة في العدد واستدل أي من راجع بما ذكرنا بمسائل الأولان فإذا أخبر واحد بطهارة الماء أو ثمان نجاسة
أو على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو أخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحركة نجاسة أو على القلب يتحقق التعارض
ولعل السامع باكب راءه وإن أخبر بأحد الأمرين مما هو كان ثقتان وبالأمر الآخر حران ثقتان أخذ ليقول المحرمين لغير
على ما ذكرنا في المبسوط وإذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماثبتة في الأخبار أيضاً إلا أن هذا أي ما ذكرناه لا
من الترجيح بالعدد والدلالة والحكمة متروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الجماعة رضي الله عنهم
إلى يومنا هذا بأخبار الأحاد ولم يرو في شيء منها اشتقاقهم بالترجيح بزيادة عدد الرواية ولا بالدلالة والحكمة

في الافراد لاني العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنىوا كما استغنىوا بالترجيح بزيادة الضبط والالتقان وزيادة الثقة واما ترجيح خبر الثني على خبر الواحد فخير المحرين على خبر العبد في مسألة الماء فظهر الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فانما في احكام الشريعة خبر الواحد وخبر الثني وخبر المحر والعدد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يلزم علمه فالحاكم لا يحيط به ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة واني ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهما لا يثبتان كثرة العدد ولا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد والى التواتر او الشهرة لوضوح انه لا يخرج في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان الثني والاربع سواء لاستواءهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحدة حجة وكذلك الواحد والثني والمحر والعبد في باب الاخبار

فصل وفيه اربع مجلدات تحتل البيان وهذا باب البيان اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب يبيح اقسامه من انخاص والعامة وخبرها سوى الحكم منها والسنة بمجلة النواحي من التواتر والشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يثبت بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب الاحتياط في فصل البيان بذكره بانه ثم البيان عبارة عن البيان اى من احتجوا بالثبوت لعلوا بالعلم اى بيل يحصل العلم من هذه الاقسام اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل اى لفظ البيان يتلوه على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تقريره فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل البين كاني بذكره قال هو خارج الشئ من حيز الاشكال الى التجلية واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة وجمال واشكال بيان بالالتفاق وليس بداخل في التقرير وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضياء ومن نظر الى اى الاطلاق العلم المحاصل بالدليل كاني بذكر الدقائق واني عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان حا لتبين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثرة الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادانة التي تبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكره دليل الفهر او وضحه فاية الايضاح لصح لغة وخبر فان يقال ثم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا اكل دليل وبين وكمن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتبنيه فبحسب الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد عليه الظن فهو من حيث يفيد العلم لوجوب العمل دليل وبيان قوله وهو اى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقرار اى بيان تقريره اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل والتبديل من قبيل اضافة خبر الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقريره وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقريره لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان الطائر يحصل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لاسرعه في شيهه ويقال فلان يطير بهيمة فكان قوله ليطير بجناحه تقريره لوجوب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فبيد الملائكة كلمهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم في قوله كلمهم اجمعون كمر معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل ان يكون في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول منيت به الطلاق من النكاح اى
 رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مقصودا بالنكاح شرعا وعرضا نصارا للطلاق لرفع النكاح حقيقة
 شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى مطلقا وديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لانه الحقيقة
 فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قد مر مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز فيصح هذا البيان موصولا ومقصودا بالاتفاق لانه
 مقرر للحكم الثابت الظاهر في رفع مقصود لا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
 التفسير بيان التفسير انه يقع موصولا ومقصودا لا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فغا من المشترك والمشكل والجمل والجمعي تفسير
 له اختصاصا بالمشترك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
 النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجعلتين فخر الصلوة بالقول والفعل
 والزكوة بقوله عليه السلام ما توارى بعشر اسراركم وبالكتاب الذي امر بكتابه لعمرو بن خرم ومثل حقوق البيان لقول
 الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او
 المحرمة مشتركة تحتها للعاني فيكون بيانه تفسير او رفعه لالابام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والمحرم
 ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسل الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمال واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى
 الفعل فجاز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنايعهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حاتم مسك من ابى جواز تأخير بان
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جاز تأخير
 البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا ليقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان والبيان والاحمال لا يشتر
 لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتاخير البيان يحل بالمقصود الاصط
 فلا يجوز واجت من جواز تأخير بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به في
 الاحمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
 الا يرى ان الابتلاء بالشيء الذي ليس له الوسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شائبا بل هو متأخر الى البيان قوله
 بالصوره وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شائبا بل هو متأخر الى البيان قوله
 واما بيان التفسير والتحقيق والاستثناء فانها يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان تفسيره والنسخ بيان تبديل
 موافقا لامام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام خمس اقسام
 رحمه الله لاستثناء بيان تفسيره والتحقيق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان
 فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان الظاهر حكم السحا دثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنظر
 ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان ما
 الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول لصبيته الاستسناد
عن سكتني منه وان طال الزمان وبقال بما دونه في بعض الروايات عنه انه تدر زمان الجوز اربسة فان استثنى بعدا البطل ومن
ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام ومن الحسن وطائس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم عن محله اعتبارا بالاعتقود
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن بدة لبث اهل الكهف وغيره فقال
هذه احييكم ولم يستثن فافترى الوحي عنه بجهة عشر لو ما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك فعد لاني ايشاء الله
واذكر ربك اذ انصيت اى استثنى اذا تركت الاستسناد او ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق المحاجة الى خبر الاول
وهو قوله عدا احييكم وبان النبي عليه السلام قال لا غرون قرئنا ثم قال لعبد بنه انشاء الله تعالى وادخل العقلاء بان اسلمه
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرائ غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه من التكفير لتخلص اليك
ولو صح الاستسناد لفضلنا فقال فليستش ولييات بالذي هو خير منها لان تبيين الاستسناد لتخلص اولي كونه اسهل وبان
المشعر حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعنات وغيرها من العقود ولو صح الاستسناد منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر فسادها طائفة مائة الى الملاعب والبطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كادب ولم يحصل وثوق جمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمى هذا النوع بيان تغيير لو جرد
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستسناد لا يغيران موجب الكلام الى لو لم يوجد لتعلق لوقع معلق في السحال ولو لم
يوجد الاستسناد لثبت موجب استثنى منه بماهة فكان فيها معنى لتغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الا بقاء وتوقع كلام غير
موجب في السحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمى هذا النوع بيان تغيير قوله
واختاف في خصوص العموم فنحننا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراجيح وهذا بناء على ان العموم مثل المحصور
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد المحصور لا يبقى القطع فكان تغييره من القطع الى الاحتمال فيتعبد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل متعارف يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافق فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متأخر عنه عند الشافعي ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
مترافيا لا يكون بياننا ان المراد من العام بعضه من الا بقاء بل يكون نسخا للحكم مقتصر للمحال وفائدة ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورة ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال
البيان وهذا هو الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فنقدم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ايرادها
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بياننا مقتضا مقارنا لا يمتنع على اصله ظنيا كما كان نفعه موصولا ومنفصلا وعندنا موجب
ظني قبل التخصيص كوجب النكاح ولما التخصيص بصير ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال نفع موصولا ولا يصح مفصلا كالتعليق والاستسناد لوضوحه ان لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افرادها كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا يتبين ان التخصيص لم يكن مخالفيه ابتداء انه ولم يكن موجبا للمحصر

كلامنا لا يثبت الا بعد ان يثبت القول لوجوب الاحتجاج بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
 العام مثل انما نحن فى ايجاب الحكم وبعد ان يثبت القول لوجوب الاحتجاج بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
 منه لاخره موصولا الى الثاني في خصوص الاول ويكون الفرض الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفرض منها اى
 على ان الاتصال في تخصيص شرط عندنا قال علماءنا فمن اوصى بناتمة الانسان وبالفرض منه لاخره ايضا موصولا بالاول
 ان الثاني في وجه الابطال بالفرض يكون مخصوصا اى تخصيصا بالاول وهو ايضا بانما ترم الذى هو عام بالنسبة الى الفرض لتساوله
 الكلفة والفرض لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الى ايضا الثاني اذن الاول لم يكن هذا ايضا تخصيصا
 بالاول بل صار معارضا وكان الكلام فى الفرض اى ايجابا بالثاني وفى عموم الاسباب الاول على ما كان والعام مثل النخاص
 فى الاسباب فثبت المساواة بينهما فى الاستحقاق فثبتا وبنينا لضعفين وليست الوصية الثانية راجعة عن الاول كما اذا اوصى بناتمة
 لثاني ثم اثنى رحمه الله ذكر المسكتين باخلاف متا ببالاصول الفقه لغز الاسلام ونسب الائمة رحمهما الله وذكر فى شرح الزيارات
 والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف فى الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما فى الفصل الاول محل على
 ان فى الفصل الثاني من روايتين قوله واختلفوا فى كيفية عمل الاستئناذ ايضا فقال اصحابنا الاستئناذ يمنع الحكم بغيره
 المستثنى فيكون كلاما لباقي بعده وقال الشافعى الاستئناذ يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا فى
 التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف لا مائة له على تسع مائة وعنده الامانة فانما ليست على قيل الاستئناذ
 قول ذو صيغة محصورة والى على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اخترا من اوله تخصيصا فانما قد تكون قولا وقد يكون
 دليل عقل وان كان قولا فلا تخصر صفة واخره بقوله ويصنع محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ارز يدان فان العرب اتيهم
 استئناذ وان افاد ما يفيد قولنا الارز يدان وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها والى على ان يرد قوله
 غير مراد مما انفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وتقدمية والثاني ان يكون استثنى واخلاقا فى الكلام الاول كولا انما
 كقولك رايت القوم الارز يدان ورايت علم الا وجهان لم يكن داخلان منقطعا ولا يكون استئناذ حقيقة فكان هذا
 الشرط لكونه حقيقة لا صيغة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستئناذ كقولك لباقي ليد الثنا او فى استئناذ الكل لباقي
 شيء وسيل الكلام عبارة عنه واختلف فى كيفية عمل الاستئناذ اى موجه كما اختلف فى تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا
 فعند الاستئناذ يمنع الحكم بغيره كقولك لباقي ليد الثنا او فيد الحكم فى استثنى لعدم الدليل الموجب له مع
 صورته الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيف فان الحكم بعدمه فيها وادار الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية
 توجب نفى الحكم عما وراءها وعند الشافعى موجه امتناع الحكم فى استثنى لوجود المعارض كاستناع حكم العام فيما
 نص منه لوجود المعارض صورته وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
 لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على
 اصله فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف فى التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
 ان يكون ايقاعا بل محتمل وقوعه لما فى وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستئناذ وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون القاعا فيمتنع ثبوت الحكم في الحمل لعدم العلة مع صورة الحكم بها كذا الاستثناء واذا قال لفلان على الف الائمة صار
 منذنا كانه قال ابتداء فلان على تسعائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الائمة وصاد عنه كانه قال الائمة فانما ليست على
 فلان لزم الائمة لا ليل العارض لاول كلامه لانه لا يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سوا لسوا عما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكليل خاصة فيجب
 عما فيها السارضة وتلقا هذا استثناء احوال فيكون الصدر عما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار حتى يصح ما رجم الله
 بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الايام عا ما فاحسين لعرض العدد والثبت بالالف لا حكمه مع بقا العدد لان الالف مسمى
 لثبوت النظم ليلع اسماء ونحوها بخلاف العام كاسم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اى
 ان حمل الاستثناء بطريق الامارضة عنه اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عما في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
 سوا لسوا في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام ولا طعاما سواها ولا طعاما مساو فان لم يكن ان يتبعوا
 او معناه الا سوا لسوا فانها اذا صاد متساويين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدور الكلام عما في القليل والكثير
 اعني ما يدخل تحت الكليل وما لا يدخل فيه مثل الخنفة والخنفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق جميع
 فلما استثنى السواوى امتنع الحكم فيه بالعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى هو التساوى في
 في الكليل بالاتفاق فثبت العارضة في الكليل خاصة فيبقى مع الخنفة بالخنفة والخنفتين داخل في صدر الكلام فيجوز وتلقا هذا الاستثناء
 حال لعني عندنا لما كان تكلفا بالباقي قبلنا هذا الاستثناء حال لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما يمكن ولا يمكن استرجاع
 المساواة من الطعام فجعل صدر الكلام على ما يجانس استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء واستثنى حال وهي المساواة
 فيعمل الصدر على عموم الاحوال نصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكليل لان المراد من المساواة
 هو المساواة في الكليل اذ السوى في الطعام ليس الا الكليل باجماع بدليل قوله عليه السلام كذا كليل بدليل العرف بان
 الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكليل في الطعام لا يوجب الشك بل يوجب التمسك
 لغوات السوى والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكليل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كليل
 ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
 القليل الذي لا يدخل تحت الكليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصلح الاستدلال به على حرمة بيع الخنفة بالخنفة او
 بالخنفتين فان قيل لا سلم ان الاحوال منحصرة على الفتن المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
 فيبقى القليل واخلا تحت الصدر تلقا انما حكمنا بانحصارنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام والطعام
 اذ ذكره مقررنا بالبيع يراد به الخنطة وديقتها وليؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سوا لسوا ثم لم يسم
 لا يجزى باسم الطعام او الخنطة بدون الكليل فان الاسم يتناول الخنطة الواحدة ولا يبيها احد ولو باعها لم يحل لانها

ليست بمقتومة ففرقنا ان المراد منه ما صار مقتوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت. وصف الكيل بمقتضى النفس فيصير كانه
 قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواءه واذ كان كذلك انحصر الاحوال فيها ذكرنا وهو معنى قوله لا يوجب
 اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدور وهو الذى يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوجه
 خاص لا بوجه عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فهنا انما يندرج ما يناسب
 المساواة فى الكيل وهو الفاضلة والمجازفة لا العلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر خمس الائمة
 رحمه الله ان قوله لا اسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيفا للنسبة لا لغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو اربعة
 الموقوفة فى المحل دون المطاعة وانما تحقق المحرمة الموقوفة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فانما فيها لا يقبلها لو ثبت فانها
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلما لم يثبت حكم الربو فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلا اصل الحكم فى
 رحمه الله اخرج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي
 اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام لعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
 وكما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير
 موجود حقيقة واذ بقى الحكم صيغة بقى حكمه لان بقا الدليل يدل على بقا الدليل ففرقنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام فى القدر
 المستثنى مع قيام التكلم باستناع الحكم لما منع مع بقا التكلم سائغ كالبس بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
 يتبع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتبه اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليث قيم الف سنة الاحسين عاما انه تعالى استثنى
 اخمين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام
 الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صفة النجى عما كان نبأ على وجود النجى به فى الزمان
 الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امرنى المستقبل لا يتصور المنع
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالبقى يحكمه لم يقبل الاستناع
 بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر حتى انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم
 عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما انبثه او لا فترم الكذب لمحدى الامر من اما الاول والثانى فلهما
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
 لدلوله اى علم خمس كاسمته للاسد ولهذا امتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثمة نصف سنة كذا قيل والاسم
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
 لانسداد باب اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عدد او النسبة
 العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة ما لا من حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجوز ونحوها بكل صيغ المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزء المخصوص به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصح خبره لالاف يصح
جزء لالعين وثلاثة الالف وحشة الالف وغير هذه الجزئية لا تقبل طرعا للجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف
تسبب لغتيا لم يصح استعماله ونحو قوله فانما هي استثناء منقضي لقرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف
عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي لبعده الاستثناء لا حكمه اي لانه قرض من حكم الالف بالمعارضة مع
بقا الالف والاسم دلالة والما يصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من دلالة الى الباقي لبعده الاستثناء
وما منع له من ان يكون والاعية لان دلالة ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليل بالشرط فانه يمنع
الحكم عن العقادة موجبا للحكم في المحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الالف ونحوها
مع المستثنى منه كلاما واحدا والاسم الباقي كما ان لفظ تكلم في خمسة وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله في قوله
وليل مخصوص يعني انما ليل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورته لانه اذا عارض العام في بعض افرادها لم يحكم
ببقي الاسم والاسم الباقي بلا غلط فلم يكن التخصيص قرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضا للحكم مع بقا العينة على حالها
فيكون ان يجعل بطريق المعارضة فيها نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي لبعده الاستثناء فيكون الاستثناء قرضا للحكم كما
لا سماعه قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والغير ما ذكرنا وما فصل وهو لا يصح استخراجا من الاول لان
العدد لم يتناول فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة والغير
ما ذكرنا اي اشتراكه في قولنا فيكون نكنا بالباقي لبعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي لا يمكن ان يجعل نكنا
بالباقي لبعده الاستثناء منفصل ويسمى منقطعا وهو لا يصح استخراجا من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء
من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في ترفيعه هو ما دل على مخالفة بالآخر الصفة او احدى احوالها
من غير اخراج فجعل مبتدأ اي بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليل بغيره لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازا الصفة التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
لا يتقوله لان جعل مبتدأ في التمييز الرجوع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن محله
اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
شعر الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بنياد ما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف
قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ومنه بعض نسخ تال الله تعالى
تال اخر فيتم ما كنتم تعبدون انتم وابطاؤكم الا قدس من فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه وانتم وعبادكم
الا قدس من وهم الذين ما تواني سالف الدبر على الكفر فاني اعادهم واقتنبت عبادهم وتطهير الا رب العالمين فاني
اعادوا خطي والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا كثيرا والارب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن فانه تعالى ليس منهم وسبحون ان يكون القوم عبدا والا صنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين

انهم سوا السبتم بالشدة فاعلم انه قد تبرا مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبر من عباده وهذا قول مقاتل وسليمان
 الاستثناء استقداً لقوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشك في ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب يستحق
 الباقي فصاريما بعدد الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع له لبيان
 اذا الموضوع له المنطق وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثانياً بضرورة كثيرة الكلام ام
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وقع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
 في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الاترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتاً عنه صورة دلالة
 عليه معنى فكذا احسن نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه
 اوجب الشك في مطلقة حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلامه
 الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشك في الاستحقاق فصاريما تخصيص الامر بالثالث بياناً لنصيب
 الاب بعدد الكلام الموجب للشك لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشك بعدد الكلام لكان
 نصيب الاب بالسكوت بوجه فصاريما بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولا يبي ما يقع فصل بالسكوت بياناً
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التكميل مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر لبيان عن التغيير يدل على حقيقة وفي
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تكويم منفعة البدن في ولد الغرور اى ومن
 بيان الضرورة ما ثبت بياناً بدلالة حال التكميل وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمى نفسه شكلاً مثل سكوت صاحب الشرع عند امر لبيان من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقيقة اى
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم وما كل ومشارب كانوا يتفقون
 مباشرة فاقترع عليهم ولم يذكر عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر النكاح
 على منكروه مطلقاً فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا امرهم بالمعروف
 ونهيهم عن المنكر فكان سكوتهم بياناً ان ما اقرهم عليه واخذ في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الانكار
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التى سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن الباشرة الاصل
 عليها واعتقاداً واحتمالاً ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عن ذروية كافر اميشى الى كنيته عن الانكار
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخاً بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذات طائفة الى
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعل

بأنه لم يلزم التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكوت لانه انكر عليه مرة فلم يمنع فيه الا انكارا وعلم ان انكاره ثانيا لا يلزم فلم
يأمر ودواقره على ما كان عليه واذ كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاولى ان سكوتهم عليه السلام كذا
لم يدل على الجواز ان لم يبين تحريمه على النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا كان التفسير عليه السكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام تكليف في حقه مع قوله عليه السلام
سألت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يؤهم الجواز والنسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال وتوهم يحتمل انه لم يلزم التحريم فلما عدم طرئ التحريم اليه غير مانع من الاطمان والاطمئنان
ان ذلك الفعل والقول حرام على الاطمان بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والاكاذيب السكوت هو ما عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغة التحريم ولم يفرجوا بالانكار مرة مع كونه مستتبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار ونفا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذممة الى كتمانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتهاء لان تفسير يدل ان رجع الى ما رجع اليه غير يدل
والاول على معنى ان سكوت صاحب الشرح يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا لا يلحقه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابه وان جعل تفسيره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه الخلف اذ هو مطوف على سكوت صاحب الشرح ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرح يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه السلام لا يقيم القينا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرح بسكوتهم وهو قلب الاصل وهو جعل مثل سطونا على مثل الاول لغيره وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام وان كان فيه
تمثل وصار موافقا للعبارة الا انهم شمس الاثره حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المعز من الطوائف امرأة معتدلة على ملك يمين او كفا على فلان انما خيرة فقدمه ثم تستحق قوله هذا حر بالقيمة لان
القبض فانت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فزوجه رجل من بني ادم عذرة فنهرت والطبائفة ثم جاءه لا اخرس
ذلك الى عمره ففرضي بما هو لا وقضى على ابني الاولاد ان يئذي اولاده وكان ذلك بحضرة من الصحابة فعمل على الاجماع منهم
انهم حكموا بالسجادة على سر لا ويكون الولد حر بالقيمة وليرجى العقر وسكتوا من بيان قيمة منفعة بدن ولد المفرد وجوبا
للمستحق على الاخر فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تقضي بالاتفاق الجرد عن العقد ومن شبهة العقد دلالة ما لهم لان
الاستحقاق باطل حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم مما لم يسموا فيه نفاذ كان يجب عليهم البيان لعنفه الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على كذا قال شمس الاثر
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة النفقة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لاننا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
ان سكتوا عن تقرير منافع ذل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبير قوله ومنه ما ثبت ضرورة وفي المفرد
مثل سكوت الشفع وسكوت المولى حين يرمى عبده بيع واشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع المفرد عن النكار
مثل سكوت الشفع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع المفرد عن المشتري ناء يحتاج الى التصرف
في المشتري ما ذالم يجعل سكوت الشفع استقاما للشفعة فاما ان يشتري من القرف او يفتن الشفع عليه تصرف فذلك

بالحال

الضرر والغزو وجعل ذلك السكوت كالتصميم منه على إسقاط التفتة وإن كان السكوت في موضوع البيان وسكوت أبي المولى حين يرى
 عبده يبيع ويشترى أي التولي إذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوتاً في التجارة وقال الشافعي لا يكون
 أذن إلا أن سكوتاً عن النبي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون لفظاً الغيظ وقلة الالتفات إلى الضرر لعله أنه محذور من ذلك
 غير ما لا محتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى أذن له في التجارة أو حجة إلى الضرر لنفسه ورواهها وجب
 لعله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لأن الناس ليعاظمون العقيد
 ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى إذا كان ساكناً فاذ الحجة ويكون ثم قال المولى كان عبدي محمداً عليه
 شأخس الدليون إلى وقت حقه ولا يدرى متى يفتق وهل يفتق أو لا يفتق فكان التواضع وطعته فيه من الضرر لا
 ينفعه ويصير المولى ضاراً لهم فلذبح الضرر وانفسد ورحلنا سكوتاً بمنزلة الأذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
 الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل الحرف يرجح جانب الرضاء فالعادة أن من لا يرضى بتصرف عبده
 أن يظهر النبي إذا راه يتصرف ويؤديه على ذلك وإنما يستحق عليه ذلك شرعاً لدفع الضرر والغزو فلهذا الدليل
 رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري أو البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال علياً
 رحمه الله تعالى فمن قال فلان طاعة ورسم أو مائة وقفة عطف جعل بياناً للاول يقال
 الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما إذا قال له طاعة وثوب وتلقنا ان حذف المعطوف
 عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالبيع والقرابة
 ودون الثياب فاشبه لا يثبت في الذمة إلا بطريق خاص وهو السلم أي ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل
 قول علياً رحمه الله وليس الخلاف في هذا الاصل فإن الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في أن السكوت
 يجعل بياناً بضرورة الكلام كما في عطف الجملة الواقعة على الكلمة وكما في عطف حدود المقر على المبيع إنما يخالف
 في هذه المسئلة فنحن نأخذ بمبنيته على هذا الاصل وعندنا ليست بمبنيته عليه وجه قوله وهو القياس أنه اسم الاقرار بالثبوت
 وقوله ورسم ليس بتفسير له لأنه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا يترى ان من شرط صحة العطف
 المفارقة حتى لم يجر عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون مفسراً فان الدرامم في قوله عشرة دراهم
 مائة عشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسراً وإذا لم يصلح مفسراً لكانت مائة مائة فيكون القول قوله في بيانها كما
 في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحيد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لأنه عطف احد البهيمين على الاخر
 ثم فسره بالدرهم فتصرف التفسير إليها بما جاز كل واحد منهما إلى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة ثواب وجه قولنا
 وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بياناً عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتفسيره في العدد
 متعارف إذا كان في المعطوف ولين عليه ضرورة طول الكلام ليقال لعبت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
 ومائة وعشرين درهماً ومائة ودرهمين ومائة ودرهمين ومائة ودرهمين ومائة ودرهمين ومائة ودرهمين ومائة ودرهمين
 فلما صلح عطف الدرامم على المائة في البيع مفسراً باعتبار العرف كذا في صلح عطفه مفسراً لما في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد والمفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والثاء فالعبد عليها حيث لم يجعل مفسر المبالا ان العبد
 للحدف كثر استعمال الكتيه من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدار الذي ثبت وينتج في الذمة حالا او لموحدا
 كالكليات والمردومات لانه لما ثبت وينتج في الذمة مطلقا كثر العقود والبايعات به فانما غير المقدر فلم يوجد فيه كثر
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينتج في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموقوفة
 سوجلا لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جازا للحدف وصار العطف مفسرا فاذا
 لم يوجد لثبت المالكه بجملة فربح في تفسير ثاليه قوله واما بيان التبدل والنسخ فتقول النسخ في حق صاحب الشرع
 بيان لرد الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا للقاري في حق البشر فكان تبدلا في خصا
 بياننا مضافا في حق صاحب الشرع وهو كما تقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع ليس بتبدل في حق القائل وقيل معنى النسخ
 انه الازالة يقال نسخت الشمس نطل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثارا اذا محتها ونسخ الثياب اي اهدمها وقيل
 معناه العقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت العمل العمل اذا اقلته من عليه الى
 نسخته ومنه نسخ المورث لانتقاله من قوم الى قوم والا والى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو مشروط
 الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوره ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن العقل لان رفع الاحكام العقلية اثابة قبل ورود الشرع التي يجب عنها
 بالبيع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمي نسخا بالاجماع وتفيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالمرث ولقوله متاخر احتراز
 من التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمي نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
 تقديره واما من استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في مهنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه ايشير في الميزان وهو في حق مداح الشرع بيان محض لانتهاء
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى به انتهى في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة
 عليه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم النسخ من شرعه فكان ظاهرا للبقاء في حق الشرع
 لان اطلاق الامر بشي ليد منها بقاء ذلك على التاميد من غير ان يقطع القول به في زمن الموحى فكان النسخ بتدليا بالنسبة
 الى ظاهر الاستمرار الذي في من العباد بياننا مضافا للمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان لا يوافق
 مستقيم لانه لو دى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب سلك كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز تقليد
 غيره وهنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياننا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كما تقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول
 بيت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما انفس الله تعالى بقوله تعالى فاذا جازا عليهم لا يساخر دن ساعته
 ولا يتقدمون والموت الذي حصل فيه يخلق الله تعالى كما حصل في الميت تحف الله لا يفعل القاتل على ما عرف في حق

التماثل بتبديل وتغيير الى بطلان قطع الحق بالموت لانه هو الما خسر بالموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على ما قاله
 ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في مشرعية آدم عليه السلام وبه
 حصل التسلسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزويج بناته من نيتيه وكذا الاستئلاء بالجور وكان عملا لادم عليه السلام فان زوجته
 حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسج ذلك بنوه من اشرانه وكذا البع بين اعمتين كان مشروعا في مشرعية يعقوب عليه السلام ثم انتسج كوك
 النابذة في التوراة والعلل بالنسبة كان مباحا قبل مشرعية موسى عليه السلام ثم انتسج بشرعية موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان جائزا
 في مشرعية ابراهيم عليه السلام ثم انتسج بالوجوب في مشرعية موسى عليه السلام فعرفنا انه لا وجه الى المكان وقد بيا المسئلة بما معنا في الكنف
 قوله وحمل النسخ حكم كوت في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يتحقق به اينما في النسخ من توقيت او تأييد ثبت لصا كما في قوله تعالى
 خالدين فيها ابدا ودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليه رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ ببيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
 رخصا في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما يتل ان يكون موثقا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ ببيان المدة حكم وذلك
 المنع من اعيانها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتملا ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا او لم يكن محتملا ان يكون
 مشروعا وما كلف استمرار مشرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لا استمرار مشرعيته
 ضرورة فلا يجري فيه نسخ لان النسخ توقيت ورفق وذلك مناف لما لازم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ حاضرات العقول لا الأفعال
 وانما في ان لا يكون ملحقا ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد المكان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يتبع لمعوق النسخ الكون
 به بيان مدة المشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تأييد مريحا او تأييد دلالة الاول فثبت ان يؤول الى الشان اذنت لكم
 ان تفعلوا كذا الى سنة او قال عللت هذا الشيء الى غير سنين او مائة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من الواجب
 واللفظ والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات مشروعا وذكره بعض ائمتنا
 ان شأله قوله تعالى ترمزون سبع سنين ابو قوله جل ذكره تستوفون في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام المشرعية
 وكلامنا فيها واما الثاني فثبت قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالافاقية وسبب قبيل الزوال فكلما اقرن بها الابد سار
 بهما الى القبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفتيش على التاخير لا يكون الا على وجه ابد
 وظهور الغلط والحد تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاجل لاسن الاحكام والامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا لثابتا لا يقول
 القصور دارة المثال للتأخير نصا ولم يوجد في الاحكام ما يبيد صريح وقد حصل المقصود بآية اذ قلنا ذلك اوردته هنا شانه ان يتعلق به
 وجوب اعتقاد تأييد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام لم يصح ايرادها مثلا لاسن هذا الوجه واما الثالث فثبت ان الشرع الذي قبض عليها
 الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيد لا يحل النسخ لانه صلي الله عليه وسلم فاقم النبيين ولا يشبه بعده ولا نسخ الا بوسع طه السان سنة
 فلما يتبع احتمال النسخ بحد هذه الدلالة وقطره ثبوت تأييد الجنة والنار دلالة لان العلم لا كانوا مؤيدين فيما كانوا مؤيدتين طرفا
 وانهم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فمنهم من يوجب الجور منهم الى جواز نسخ الحق بتأييد وتوقيت من الاول والنسب وهو من جهة
 من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الجعفي الى ان النسخ لا يجوز والشافعي والامام ابو زيد
 النجاشي وجهه من اصحابنا رحمه الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب باستمراره لا يقبل النسخ لنا مشرعية النسخ فيه

الى الكذب التناقض فيكون الاول بان الخطاب اذا كان لفظا تابيدي فغايته ان يكون والاسم ثبوت الحكم الازمان لمعومه ولا يخفى
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالشعوب في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتشك ذلك لم يتشك
وردد النسخ المعروف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربهية ان لفظ التابيدي قد يراد به المبالغة في الكفر لا الدوام
القول القائل لادام قلنا ابداء واعتنب فلما ابداء فلان كماله في الغنى بالبرهان يكون ذلك في احتمال الشيء وتبين لمعوم النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتحكم الفريخ الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتأبيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدالان بمعنى انه
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم وعصايب شيء منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مترايب
واللهيل عليه ان التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في آخر كما في تأبيد اهل الجنة والتأبيد ان من قال بجود زنا او اجماع والتأبيد
والا لهما وحمل قوله تعالى في الدين فيما ابداء على المبالغة في نسيب الى الزين والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
في الدوام في الصورتين وقوله في النسخ ان يكون الخطاب مراد به البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يتبع اذا اتفق بالاصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة والاسم المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه التفسير
كان والا على سناه الصحيحة قطعا لما كان في النسخ عليه في باب البداية ومروية فلا يجوز وليس هذا الجرحان النسخ في اللفظ المتنازع
للاعتيان لان النسخ لا يودي فيه الى انه اراد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القيل في حق البعض النسخ فكذا
فيما البعض بمنزلة ما ثبتت الحكم في جهة بعض خاص ثم القيل بنسخ قوله في الشرط الممكن من عقد القلب عندئذ دون ان يكون من
المعنى فلا فائدة ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شرط لبعضها متفق عليه مثل كون النسخ
والمفسوخ ممكنين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن النسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل الممكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان يكون النسخ والمنسوخ من نفس واحد واشترط العبد للمنسوخ كونه انفس من
المنسوخ او مثله فانها شرط الصحة النسخ عند قوم على ما عرف من الشرع والتمت فيها الممكن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما حصل الامر
الى المكلف وان يسبق الفعل للمأبوية فلهذا اكثر الفقهاء وفاته اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمعي النسخ الى المنصور والقاسم الامام ابي زيد وبعض اصحابنا في كمال الصبر
وبعض اصحابنا من قبل وصورة السلسلة على وجه واحد هما ان يراد النسخ بعد الممكن من الاحتكا قبل دخول وقت الوجوب
كما اذا قيل في معناه ان مجزاة هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار الصبح للصوموا والتا في ان
يردد بعد دخول وقت قبل التقضاء وان يسبق الواجب كما اذا قيل لانسان اخرج فذلك فبادرا الى سبابه فقبل احضار لكل قيل له لا يجوز
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل التقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط الممكن من الفعل ان العمل بالبدن
هو المتعبد به من شرع الاحكام لان لا بد من تحقيق به الاثر في الامر والنتهي يدلان بصريحها على وجوب فعل الفعل والامتناع عنه
لانهما على المصدر للمعنى والعزم والفعل والمنع عنه ولما كان فعل الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل المتكبر
منه هو دال على اجتناب الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ في وقت على حسن ذلك ومنه ذلك

الوقت دل علی قبحه فی ذلك الوقت لکن الحسن والفتح من ضرورات الامر والمنی واجتماعهما بشیء وهدنی وقت واحد محال مکان القول
 بجواز النسخ الذی یوهم الیه فاسداً وكان هذا النسخ من باب البهادر والغلط لانه انما ینشی عامراً یفعله اقله له من حال المأمور به الم
 ین مملو ما یرید من البهادر علی الله تعالی لا یجوز وعامة العلماء وتسکوا بساومیان النبی علیه السلام امر بمخمسین صلوة لیلته المعراج
 ثم نسخ ما زاد علی الخمسین وكان ذلك نسخاً قبل التکمیل من الفعل الا انه کان بعد عقد القلب علیه فدل وقومه علی الجواز فان قبل هذا
 حدیث غیر ثابت والمعتبر ینکره المعراج اصلاً ومن اقرب منهم ومن غیرهم یقولون لم یرد فی حدیث المعراج ذکر نسخ
 خمسین صلوة الخمسین صلوات وذلك شیء زاده القصاص فیہ لما زادوا غیره والدلیل علیہ انه لا بد فیہ من التکمیل من الاعتقاد وکان الامر
 بمخمسین صلوة علی ما زعمتم لانه لا یجوز من الاعتقاد لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشهور
 ساقطه لانه لا یقبل وهو من التواتر فلا وجه الی انکاره واهل الفعل زنا قد والحدیث كما رووا اصل المعراج رودا من خمسین صلوة
 واینها یخمس وذلك مذكور فی الصحیحین وغیرهما من کتب الاحادیث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم یجوز القول بكونه من
 زیادات القصاص قوله لم یجوز لانه من الاعتقاد فاسداً لان رسول الله علیه السلام هو الاصل هذه الامة وقد وجد منه معتداً
 علی ذلك فجزاها من النسخ فان الدلیل لتمام علی جواز النسخ دل ذلك علی جوازه قبل وقت الفعل ولا فرق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل
 او بعد وقت لانه یجوز ان یراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذ حذروقه ویكون الاتجار بهذا القدر وهذا الاتجار
 صحیح لان الایمان راس الطاعات فجزاها ینبغی الله تعالی عبادة بقبول هذه العبادة ایمانا ولا یلزم منه البلاء الا یرى ان لو
 منقاد بامر عبده بشیء مقصوده من ذلك ان یتجر عند الناس من طاعة وانقیاده ثم ینباه من ذلك بعد حصول هذا المقصود
 قبل ان یتکمیل من مباشرة الفعل ولا یجوز ذلك البلاء وان کان الامر من یجوز علیه البلاء فلان لا یجوز النسخ قبل التکمیل من الفعل بعد
 عزم القلب واعتقاد الحقيقة موما للبلاء فی حق من لا یجوز علیه البلاء اوله والماصل ان حکم النسخ عندهم بیان مدة العمل بالبدن
 لانه هو المقصود بالتکلیف حصول الاتجار به وعندنا مکمل بیان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بالقر
 اخری لان الاتجار كما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضاً لانه عمل القلب بجلات هو عمل النفس بالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ من بیان
 المشرط شیخ فی تفصیل الناسخ احسن الدلیل الذی ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بین الجمهور اسی جل الناس ومنظم ان القیاس
 لا یصلح ناسخاً القیاس المظنون لا یكون ناسخاً للشیء عند الجمهور علی ما کان اذنیاً ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشیخ
 ان النسخ یجوز به لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص به جاز النسخ به ایضاً وکان ابو القاسم انما طے من اصحابه لا یجوز ذلك
 بقیاس الشبه فیمیز بقیاس استخراج من الاصول وكان یقول کل قیاس هو استخراج من القرآن یجوز نسخ الكتاب به وكل قیاس
 هو استخراج من ائمة یجوز نسخ ائمة به لان هذا فی الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ ائمة بالئمة فثبت حکم بمثل هذا القیاس
 کیون محالاً علی الكتاب والئمة اذا القیاس کثیر حال النفس تسک الجمهور باتفاق الصعابة رضی الله عنهم فانهم كانوا یجمعین علی ترک
 الراى بالكتاب والئمة وان كانت ائمة من الاحادیث قال عمر بن الخطاب علیه السلام عند حدیث ابن عمر کذا ان یقتضی فیہ براینا و فیہ
 ستة من رسول الله علیه السلام وقال عمر بن الخطاب علیه السلام ولو کان الدین بالراى لکان بطن الخف بالسج اولی من ظاهره وکفی زایت
 رسول الله علیه السلام مسح علی ظاهرا خف ودون بطنه وبان القدم علی القیاس المظنون الذی یسیح به ان کان قطعاً لا یجوز

نسخ به لانتقاد الما جمل على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاعتصاف بالاقوى وان كان ظنيانا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظن
 المتقدم انما يشبه مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر لطل شرط اكمل به وخرج من كونه مقتضيا للعلم
 فقيس من القياس الرجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا ثبت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتفصيل فنقول
 بالليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التفصيل سببا جازيا ودون النسخ فكيف يتساويان في التفصيل بيان والنسخ رفع وإبطال
 وذكره الانما على ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يزد الفرع الى الامل المنصوص عليه في الكتاب وليست فيه تقطوع بانه هو
 من الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوبا عليه جاز النسخ به ايضا كالنسخ
 وكما لا يصلح تاسيحا لا يصلح منهو خا لا اذا كان قطعا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشود من عبارات
 خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المتأخرين لان ما بعد القياس قطعا كان او ظنييا بين ذوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
 رجحانه ان حبان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والاصل النسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاراد ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والتجس في الشيء
 من ادله تعالى امي وكذا القياس والاجماع عند اكثرهم الاجتماع بمجرد ان يكون ناسخا للكتاب وليست والاجماع عند بعض مشايخنا هم
 ميبه ابن امان واليه ذهب بعض المعتزلة تسكين ساروي ان عثمان رضي الله عنه احجب الامم من النكث الى السدس باخوين
 قتال بن عباس كيف تنجها باخوين وقد قال سعد قالي فالكنا لداخوة فلما السدس والاخوان ليسا باخوة فقال جميعا
 قولي يا غلام قدل على حوازي نسخ بالاجماع وبان المؤلفه قلوبهم سقط نصيبهم من العداقات بالاجماع المنقضة زمان التي
 رضى الله عنه وبان الاجماع جملة من حجج الشيء موجهة للعلم كالكتاب وليست فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لا ترفع انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازى به البرادة على الكتاب الى سبب نسخ فبالاجماع اولى وعند
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الارادة في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والتجس في شيء عند
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تفاضا على ان النسخ بعده وفي حال حيوة ما كان يتعقد الاجتماع بدون
 سائكه وكان الرجوع اليه موجبا لمنا اذا وجد البيان منه فالجواب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجتماع
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فخرنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله ولان الاجتماع لا يثبت
 البته جلا في الكتاب وليست فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجتماع سجا فلما كان ذلك بناء على نص اخر ثبت عند
 انه ناسخ للكتاب وليست ولا يصلح ان يصير منسوخا بها ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
 وكما لا يصلح تاسيحا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان كل علم بطلان الاول لم يجز ذلك الا جملة لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي تنجيد وقوع لاجل الاجماع من
 كتابه لم يثبت والدليل كان موجودا ونسخه عليه من قبل ثم لم يرد كل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
 ولعدم جواز نفا والدليل لنسخه يدل على اصح منه الاجماع الاول على كل استسلام اجماعهم على الخطاء وكذا لا يصلح تاسيحا للقياس من ان
 به لما واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانما انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المقصود جملة قطعا من كونه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان بكثرة ثباتها بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بالاشية
لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فكون دليلا على جواز نسخ النسبة بالكتاب وما ذكر
في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك ان النسخ في الحقيقة بيان
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يمين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يمتنع ان يمينيا بوجه
متعلق كما يمتنع ان يمين بمحل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يمين مدة حكم المطلق بعبارة الاخرى ان النسخ استلزام الحكم في بعض
الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التفسير استلزام الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تفسير الكتاب بالنسبة
المشواترة لم يمتنع نسجه بها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يمتنع ايضا ان يترسعه الله تعالى ببيان ان الله يقبيل المصلحة كما لم يمتنع ان
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بليل مقطوع به فثبت ان ذلك
ليس يمتنع عقلا ولم يرد منع بعدهم جوازه ايضا لان ما لمواسن الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله في المدة
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الظاهر ان يقول انه
يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يستدل عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب والنسبة بالنسبة بهذا الطعن فلو
ما نحن فيه وهذا لا يعلم بالبراهين الدالة على الصواب رسالة وان يبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليبين لاطمن مجال
وما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالاشية وهو النسخية فيما يرجع الى مراقب العباد ومصلحتهم وكلاما المماثلة للشيعة والمماثلة
في الظاهر وقد يكون حكم النسبة النسخية غير اشلا حكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس
تقبيل من الله تعالى بل يوحى من الله تعالى الا انه غير متعلق وكذا المراد من قوله التبين للبيان ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
فتم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات القتال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة اثبات
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لو جوت ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الا ان خفت الله عنكم ولم
ان فيكم خففا والاية ومثال نسخ النسبة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم من ثلاث من زيارة القبور وفروا بها فقد اذ
لمح في زيارة قبره ولا تقولوا بحدود من لم الاضاح ان تنسكه فوق ثلاثة ايام فاسكوه ما بكم الكرم وقروا فانما هيكم لتيسر
به سركم على معكم وعن النبي في الداء والغنم والمنزلة والنقير فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكر او مثال نسخ النسبة
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رءسائهم بقوله تعالى فان علموه من موت
فلا ترجعوا من الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما تبعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من ارجح الشد
تعالى له من النساء ما شاء وان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحمل لك النساء من بعد بالنسبة وبه
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح لذلك كذا قيل قال انا لله الامام ابو جعفر لم يوجب ذلك الله بالنسبة الا ليطبق
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التداوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الاخر لان النظر على جواز الصلوة وما يتبعها
بمعنى للصيغة وكل ما عدتها مقصود بنفسه فاحصل بيان الامة والوقت وما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخة نسخ وصف الحكم بقاء اصله ونسخ فرضية معوم ما شؤ
 اما الاول فنسخ من القرآن في نبوة الرسول بالانباء وصرف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاخراب كانت تعبد
 سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اذ قرأ ثم نسيه فلم يكن اى لم يبح منه شيء لما رفعه الله تعالى من قلبه ذلك
 وكان هذا النوع من النسخ جائزا في نبوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى في سورة النمل فلاتنسى الاما شاء الله الاول لم
 يتصوره النسيان لا سيما لما ذكر استثناء من افائدة وقوله تعالى او نسيها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز طلاقا للملحقة
 وبعض الروايفته لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه يتعالى من ان
 يلحقه نسيان او غفلة فخرنا ان المراد الحفظ الدية فان الفيلع متمثل منا قصد الكمال فلهذا الكتاب والغفلة والنسيان يتوهمان
 مناكل وحسد منها فيثبت الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانه لا يغيره هو كما حفظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والمحو من القلوب صيانة
 للدين الى اخره لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندلس ما وذا ب حفظ من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
 الحكم دون التلاوة ونسخة هو نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكلفين واكثرت فرقة كشافة من
 المعتزلة الجوز في التفسير متمسكين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمغناه اذا لا ابتداء يحصل به وانفس وسيلة الى هذا المقصود فلا
 يتبع انفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند قوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بسقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت
 بالنسخ لا بغيره فلا يتبعه بغيره كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بغيره بالبيع بان النسخ وتمسكت العامة في التفسير بالمعقول فبان
 الايراد باللسان للزناة وامساك الرواى في البيوت والاعتداء بالحوال للثبوت في عهدا وجهها وتقدم الصدقة على نجومى الرسول
 والتجيز بين الفدية والعموم ومسألة الكفار وثبات الوامد للضرورة احكام لم تحت مع اتمام تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على
 جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن سعود في حديثه فنهاية ايام تتابعات
 وشل قراءة ابن عباس في اواخره مثل قراءة سعد بن ابى وقاص وله في او اذت لام فكل واحد منهما ال س مثل
 رواية عمر بن الخطاب في حديثه اشخ واشيخه اذا دنيا فارجموها البتة كما لا من التلاوة تحت تلاوته في نبوة الرسول عليه السلام لفت
 الله تعالى القلوب من حفظها في نبوة القلوب هو لا ولا بقتية احكامها المعظم وتعلم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير الاول
 كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى
 ما يتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يتبع
 عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما يتعلق بالمعنى فطاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ايجز
 متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على النطق والاحتج ونحوها
 واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية وكون الاخرها اذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى ما اذا انتسخ ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
 والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكس كالعوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا باجرائها واحدهما مع عدم الاخرين
 بما ذكرنا ان قولهم المقصود من انفس مكية وكون لطمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم
 فلا يتبع بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء سبب المعبود فانما تنسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والرواية على انفس نسخ

عندنا خلافا للشائفة رحمه الله لان الزيادة يصير أصل الم شروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيلزم يجب حقا لدعوى الى لانه لا يلزم
الوصف بالتعريض حتى ان المتأخر اذا مر من بعد ما صار فاعلم ان المتأخرين مسكيناً لم يجز به فكانت الزيادة من حيث المعنى وهو
القسم الرابع من الاقسام المذكورة انفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والركوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخاً لكن المزيد عليه لانها زيادة حكم في اشياء من غير تغيير للاصل واحاطوا في غير هذه
الزيادة اذا دوت متأخر من المزيد عليه تاخراً يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشا ط الايمان في رتبة انا
وزيادة التعريب على الجلب في حد الزنا بعد انفا قمع على ان مثل هذه الزيادة لو دوت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخاً كوردود
الشهادة في حد القذف مقارنة للجلب فانه لا يكون نسخاً للقوان فقال عامة العراقيين من شائخنا واكثر المتأخرين من شائخنا وهاذا
رحمهم الله انها يكون نسخاً من حيث وان كان بياناً صوته وقال اكثر اصحاب الشائفة انها لا يكون نسخاً واليه ذهب ابو علي الجبالي
وابو اسحق ومجاعة من المتأخرين ونقل عن بعض اصحاب الشائفة ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرت في جميعها بحيث لو فعله كما
قد كان يصح قبل الزيادة بسبب استينافه كانت نسخاً كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التعريب
في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بهاد اكية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي
من المعتزلة واثراهم ان يظهر في حوا الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور في الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة
نسخاً وعندهم يجوز لكون الزيادة صحاً وعندهم يجوز لكونها بياناً تمسك من قال ان الزيادة ليست نسخاً بان حقيقة نسخ
لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل ورفع الحكم الم شروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخاً الا بالبركة
ان الحاق صفة الايمان بالرتبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاحتاق في الكفارة والاحتاق بالنسخ باجل لا يخرج الجلب من ان
يكون واجبا بل هو واجب بمده كما كان قبله فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو
مبطل من ادعى على اخر القادوسية وشده له شاهدان بالثبوت واخران بالثبوت ونفسه حتى يقتضيه له بالمال كلمة كان مقدرا لالتفت
ببشهادتهم جميعا والاحتاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشروطاً به لارفعه تبين
بهذا ان الزيادة لا تفرغ لاصل الحكم الم شروع فلا يكون فيها من النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما ثبت بدليل متأخر مناف
للاول سميت لورد واسعا لا يمكن الجمع بينهما التنافيهما وههنا ان وروت الزيادة مقارنة للمزيد عليه يجب الجمع فلا يكون منافية
له فكيف ثبت بها النسخ اذا دوت متأخرة بل يكون بياناً واضحاً من جعل الزيادة نسخاً معناه بان النسخ بيان انها حكم بائد
حكم اخر هو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخاً وبيان ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو اخرج
من الصفة بالاثبات ان باصطلاح عليه السلام من غير نظر الى قيد والتقييد من غير مقصود من الكلام على مفادة المعنى الاول لان
التقييد ثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له اخرج من الصفة مباشرة ما وجد في القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار
المطلق قيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بنبوت حكم القيد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان كان الاول يستلزم المحذور
القيد والثاني يستلزم عدم المحذور وانه اذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخاً له ضرورة يوضحه ان المطلق معنى صائغ
صار كما ان مطلقاً قبل التقييد بعض المقيد الشئ الى المتكبر على معنيين احدهما ا دل عليه بالمطلق والثاني ا دل عليه المقيد بالمعنى

حكم الوجوه فيما يجب قتال المدعي الى ليس لبعضها يجب من المدعي من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة لوجود الحكم
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجزءا ولا بعض الفجر بدون الغنم الاخرى اليها
وكذا المظاهرة اذا صار شرا ثم عجز فاطم غلظين سكيننا لا يكون كغيرها لا طعام ولا بالاصوم وكذا الواقي من بعض الخدم على الزانية لا
يتعلق بشيء من احكام الحمد من ظهرة الحمد وودخرون الامم من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادته القاطن اذا كان
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا ملزمة وانما قيد
بقوله فيما يجب قتال المدعي احترازا عما يجب قتال العباد فانه ما يقبل الوصف بالقرى من ثبوتها كما بينا فيما اذا ادعى القاذف جنسية
واذا ادعى هو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل الجور لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبعض كما كان عبارة من الاستيجاب والقبول جميعا
لم يكن لاسد الشئ من حكم الوجود بدون الاخر بوجه قوله ولما لم يحتمل ملاذنا فقرة الفاتحة وكما في الصلوة بنجر الواحد لا يزياد
على النص واذا بزيادة الشئ حد في زنا البكر وزيادة الظاهرة شرط في طواف الواحدة وزيادة صفة الايمان في رتبة
الكفارة بنجر الواحد والقياس اي والان الزيادة على النص نسخ لم يحتمل ملاذنا فقرة الفاتحة وكما في الصلوة بنجر الواحد لا يزياد
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد الفاتحة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة
الكتاب واذا بزيادة الشئ حد في زنا البكر لم يتجدد وزيادة الشئ وهو تغريب عام على كل الذي هو حد الزنا
بالبكر لان الشئ اذا نحن بالجلد بطريق احد لم يترجى بالجلد بغيره حد بل صار بعض الحمد وليس للبعض حكم الوجود وكما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بغير الحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حدنا البكر كذا اذا حذر بقوله حد من النسخ سياسته فانه يجوز اذا ما هي
الامام المحصلة فيه وزيادة الطهارة شرط في الطواف اي بان تكون الطهارة شرط في الطواف من لا يجوز بدونها لا زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان المدعي الى المباح فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اية بزيادة صفة الايمان شرط في رتبة الكفارة
اي كفارة اليمين والظاهر وقوله بنجر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى بنجر الواحد في الصورة
الا لیسین ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرية ثور وقال علي عتق قبة يعني من الكفارة افترق
ان اعتقها فاعتقها رسول الله عليه السلام فوجد ما مومنته فقال عتقها فانها مومنته فاعتقها عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعلمه بكونها مومنته يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ شرط الايمان في الكفارة لتفصيل
المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر في شرطه في سائر الكفارات لان لكل جنس واحد على مرئيه الا ان اشتراط زيادة على
النسخ المطلق بنجر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذين يمتصون السنن انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة ام
مباح وتحتب و واجب وفرس وفيما قسم اخر وهو الذل لكنه ليس من هذا البيان في شئ لانه لا يصلح للاعتقاد ولا يخلو عن الآثار
بيان انه ذل واختلف في سائر افعاله والصحح اما لا يخصص ان الملتزم من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقع على حقه فيقتصر

بسنه ايقام على تلك الحجة والمعلم على اية جهة فلهذا قلنا فلهذا قلنا اننا لا نعلم على اية جهة فلهذا قلنا اننا لا نعلم على اية جهة فلهذا قلنا اننا لا نعلم على اية جهة
 فيقوم دليل خصوصية وتيسر في المنقح افعال الجنة عليه السلام لاننا نرى في سبحة طهران احكامها بهذا الباب ايضا
 على هذه من ليس له صفة دائمة على وجوده كبعض افعال التائب والكاسبي فانه لا يوجد بيمين ولا ينجح وانه صفة دائمة على وجوده
 كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وتيج والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والتيج منها ينقسم الى محذور
 ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
 غير الانبياء من نبي ادم لكن لا يصح وقوعه ما هو معصية من الانبياء عليه السلام فانهم معصوا من الكسبي فلهذا قلنا اننا لا نعلم على اية جهة
 الصغار عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يصحوا عن الزلات فثبت ان الملاك من افعال النبي عليه السلام يتاخر عن قصد
 لان ما يقع لا من قصد بل ما يحصل في حالة النوم والاعمال والسهو لا يصلح للاقتداء وهو في بيان احكام ما يصلح للاقتداء
 به فيه ثم الفعل الواقع منه من قصد فيكون زلة وسبب اسم الفعل حرام غير مقصود وانه لا فاعل ولكنه وقع فيه من فعل سبب قصد
 فلم يوجد القصد فيها الى هنا ولكن وجد القصد الى اصل الفعل لكن زل في الطريق ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
 القصد الى الشئ بطلان المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه للفاعل اذ كان اشيع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
 مجازا والزلالة لا يخلو من اقتران بطلان بها انها زلة اما من جهة الفاعل لقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين ركز
 القبط فقله قال هذا من عمل الشيطان امي مع حقيقته حتى ضربته فوقع قتيلانا فاضافة اليه يا اوسن الله تعالى كما قال عز وجل
 وعنه ادم رب ابي بابل الشجرة للشيء من الاكل منها فتوى ابي اخلا حيث طلب الملك ولعله باكل ما مضى منه واذا كان
 البياض مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
 بياض العمل الكتاب وهو تابع للبين كذا الوجوب والندب والاباحة بل الخلفان وقد يكون امتثالا لتنفيذ الامر سابق وهو تابع للامر
 ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب فكيف يكون مقتضاه عليه السلام كوجوب الضحى والتجديد والاباحة الزيادة على الرابع في النكاح
 والاباحة من المعصية الخمس كسائر ما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك انفس في حق ما عليه السلام
 فالتجسس على ان امة مثله في الايمان بنسب ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل مخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رحمه
 من اصحابنا وجميع الاشعريه والابوبكر الدقاق من اصحابنا اننا في اننا عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
 اليه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات فقله يدل على الاباحة بالاتفاق كذا ذكر الامام ابو اليسر وان كان
 من جملة القرب فامتنك فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فالا يحكم فيه شيئا وثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف وثبت
 اشركه واليه ذهب عامة الاشعريه وجماعة من اصحابنا كالحسن الكرخي والابوبكر الدقاق والابو القاسم بن كج وقال مالك ويزيد
 شريح من اصحابنا الشافعي والابوسعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المتأخرين انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام
 ومنه قلنا وقال ابو الحسن الكرخي في حقه الاباحة من جهة ما عليه السلام ولا يثبت للوجوب والندب الا بديل ولا يكون لنا اتباعا
 فيه الا بديل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الكرخي ان علمت صفة ذلك الفعل في حق غيره حتى يثبت في حقه على تلك الصفة كما في غيره
 الجمهور وان لم تعلم في حق الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو محتمل القاسم الامام ابو زيد وغيره

الجمهور

والمعنى وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام متل جوبه الوجب والادب والاباة فقبل من معناه الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الائتية بمنزل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله من غير ان يكون هذا الفعل مثل الاول كالقيام والتقوى او لم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدا واجبا والاخر فعلا او لم يكن من اجل انه فعله بان يعلو رجلان الظهر مفروزين استئنا للامر لا يكون متتابعة
فقرنا المتابعة لا تكون بمنزل معرفة معناه الفعل وبعد معرفة معناه الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلية في حقنا فتايج له بالمسح لتماثل على التسبيح ومعنى المنعم وجوب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل صلوة الفجر واذ كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يتوهم دليل لشركه واجمع من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لعامة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون الطيبوا الندواطيعوا الرسول فكل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوه يحبك الله فان هذه النصوص واشتراطها توجب اتماما مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتجب الكثرة بان
الاباة هي التي توجب في حقها بيقين فتعقباتها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبتت الاباة في حقها لم يجر متابعتها في الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباهة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل كقول المؤمنين على السواء فيجب التوقف من يتوهم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المتأد هو
قول الجصاص ان الاشارة في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقائه كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تفصيل على جواز التمسك به في افعال وقال الله تعالى فلما قطع ديد منها وطرا ذنبا كما لعلها يكون على المنهج
صريح في ازواج او عياهم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نفس على تفصيله فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعلة وليلا للامة في الاقدام على فعله
لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان المرسل اليه عليه
به من فالاصل في كل فعل منهم هو ان الاقدام بهم الا ثابت فيه دليل الخصوصية واذ كان الاصل هنا في كل فعل يكون منهم بعينه
المخصوص بحسب بيان الخصوصية معارضا به اذا لم يثبت ثابته اليه عند كل فعل يكون مكملا لثبات هذا الاصل والسكرت من البيان
بعد تحقق احاطة اليه دليل لثبته في كل بيان الخصوصية يكون وليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالعامل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص بالاشراك لعارض وعنه ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارضه و
العارض لا يثبت الا بدليل نعم اشرح رحمه الله قسم فعلة القصديية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض واجب وتحب وسباح متبا
للتبئين فحسب الاسلام تحسب الائمة رحمهما الله وقسمها القاضية الامام ابو زيد وسائر الاصحاب على ثلاثة اقسام واجبت وتحب
وسباح واذا بالواجب الغرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان قيل على ان المراد تقييد افعاله بالنسبة اليها بحيث يتحقق فيها
الواجب الاصطلاح لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتفضل بالنسب بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلاف في هذا الفصل ولعلهم عندنا ان كان يميل الى الاجتهاد واذ انقطع طوعه عن الكو
فيما يشبه به وكان لا يقر على الخطا فاذا قرطه في حق من ذلك كان دلالة على اتمامه على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأي وهو لطيف الالهام فانه محبة فاطمة في حقه وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان مبعوثا بالوحي
 بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبينا لما اوحى اليه من لشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة
 لا شرعية لا عينية بل اشبهت واختلف في كونه متعبا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشترية وانكرت المقرنة كون
 الاجتهاد فخطا النبي عليه السلام في الاحكام لشرعية وقالت عائشة اهل الاصول كان لا يعمل في احكام اشيع بالوحي والراي
 جميعا وهو مستقول من ابي يوسف جمن اصحابنا وهو مذنب بالمالك والشافعية وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبا
 بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد فمقتضى قوله في هذه الانتظار
 مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة نحو ثوبت الفرض في ذلك يختلف بسبب الخواص تمسك الفرض الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
 الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النسخ وبان
 النبي عليه السلام كان يصعب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد راى العباد ومحتل للخطا فلا يصح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك
 حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العباد يشبه ان النصير الى الراي الذي هو محتل للخطا وانما يجوز عند الضرورة من لم يجز بالاشغال
 به مع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الله لا في حق اذ الوحي بآية في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغاله
 مع وجود النص تمسكت السادة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امرا بالاعتبار عما لا اولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة
 والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سريرة واصوبهم اجتهادوا ومنهم استنباطا فكان اولي بهذه القضية وبالقول
 تحت الخطاب وبحديث الخليفة فانه عليه السلام اعظم فيه دين السادة من العباد وذلك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد
 ينبغي على العلم بعمالة النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك شئرا كان يعلم بالاشياء
 الذي لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالشيء الذي هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه من ذلك لانه
 نوع محرم وذلك لا يلحق بملو ورجته مع اطلاق غيره فيه وجب القول للتمسك ان النبي عليه السلام كرم بالوحي غالب احواله لانه
 لا يتخلل من الوحي والرأي ضرر في فوجب عليه تقديم طلب النص انتظار الوحي لاحتمال صاغة النص نزول الوحي كما وجب على
 المتقيد طلب المارة في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوحي في حق كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر الجتهاد
 ومدة الانتظار باقية مادام جاز نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تقوت الحادثة بلا حكم فمبند ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي
 فمما اجتهد عليه السلام لا يكمل الخطا عند اكثر العلماء لان الامر بالاجتهاد في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدرك الايونون على محكم
 فيما اشعر بينهم ثم لا يجذبوا في النفس خرجا ما تقنيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكانا ما مودين باقتناع الخطا وذلك
 غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتحمل الخطا بدليل قوله عز اسمه عمتا الله حاكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
 لهم بدليل نزول الكتاب في ساري بمر وفيها من الدلائل لكنه لا يتحمل القرار على الخطا كما ذكرنا انه يودع الى الامر باقتناع
 اخطا فانا اقره الله تعالى على اجتهاده دلل لانه كان هو الصواب فتوجب علم اليقين كالنفس فيكون مخالفة حراما وكفر اخطا
 اجتهاد وغيره من الامة ميت يجوز مخالفة لجهت اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
 في حق احد وان كان الحق لا يدين وهم يجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

نے اجتہاد غیر وہو اسی الاجتہاد نے انہ قطعی من النبی علیہ السلام وولن فیہ لظہیر الالہام وہو القذف فی القلب من غیر ظن
 نے نعم استدلال بحجۃ فانہ حجۃ قاطعۃ فی حق النبی علیہ السلام حتی لم یجز لاحد مما ائمتہ یوجہ للتیقن بابتہ من عند اللہ تعالیٰ وعضمتہ
 من القرار علی الخطا والہام غیرہ لیس بحجۃ اصلا لزال التیقن والعضمتہ وعدم دلیل یدل علی انہ حجۃ واما تمسک بحکم بقولہ تعالیٰ
 ومانیطع من الہوی ان ہوا لا دوسے یوسے فاسدا ذلا دلیل فیہ طے موقع النزاع فانہ نزل فی شان القرآن واما ما زعموا انہ
 انہ افتراء من عندہ فکان منہ ان مانیطع ہ قرانا فوہی لامن ہوی لان مانیطع بہ مطلقا کذلک ولکن سلمنا ان المراد بالہی
 فلا نسلم ان اجتہادہ مع التقریر علیہ لیس ہوی بل ہوہی باطن لان تقریرہ علی اجتہادہ یدل علی نہ ہوا حق حقیقہ کما اذا ثبت بالہوی
 ابتداء قو لہ وما یصل لسنۃ نبینا شرک من قبلہ والقول الفصح فیہ ان ما قص لہ تعالیٰ اورسولہ منہا من غیر انکار لیزنا علانہ
 شریعتہ رسولنا لانہا لما یقین الی بعث النبی علیہ السلام وصارت شریعتہ لہ لما سنۃ کانت من سنۃ واعلم انہ یجوز ان تعبد اللہ تعالیٰ
 نبیہ بشریعتہ من قبلہ من الانبیاء ویامرہ باتباعہا ویجوز ان تعبدہ بالنبی من اتباعہا ولسنہ فی ذلک استلزاما ولا استنکارا فان اصل
 العباد قد یقف وقد یختلف فیجوز ان یکون الشیء مصلوۃ فیہ ان النبی الاول وولن الثانی ویجوز مکسہ ویجوز ان یکون مصلوۃ فیہ ان
 الاول والثانی ویجوز ان یمثل الشرائع وتیفق الا ان العلماء اختلفوا فی وقوع التقدیم ہا فی موضعین احدہما ان علیہ السلام بل کان
 مستعبد بشرع احدہن الانبیاء قبل البعث قابل بعضہم ذلک کابی الحسن البصری وجماعۃ من المتکلمین واثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضا
 فقیل کان متعبد بشرع فویل بشرع الہراہیم وقیل بشرع موسیٰ وقیل بشرع عیسے وقیل لا ثبت انہ شرع وقوف فیہ بعضہم کالغزالی
 وحید البحر وعل بیان ذہ المسئلۃ اصول التوحید الثانی ان النبی علیہ السلام بعد البعث وامتہ بل کا تو استعبدین بشرع من تقدم
 وحب مسئلۃ الکتاب فذہب کثیر من اصحابنا واما اصحاب الثانیہ وطایفہ من المتکلمین الی انہ علیہ السلام کان متعبد بالشرع من
 قبلہ من الانبیاء وان کل شریعتہ تثبت للنبی فیہ باقیۃ فی حق من بعده الی قیام الساعۃ الا ان یقوم الدلیل علی الانتفاء فیصل
 ہذا یلزمنا شریعتہ من قبلہا علی انہا شریعتہ ذلک النبی علیہ السلام الا ان ثبت قلنہا وذهب اکثر المتکلمین وطائفتہ من اصحاب
 الشافعی لے انہ علیہ السلام لم یکن متعبد بالشرع من قبلہ وان شرعہ کل شیء تنفی بوفاتہ او بعثت فیہ اخر الا بحیث التوقیت و
 الانتفاء فیصل ہذا لا یجوز اہل ہا الا باقام الدلیل علی بقاءہ وقال بعضہم یلزمنا العمل بالقل من شرعائہ من قبلہا فیما لم یثبت ہا
 علی ان ذلک الشریعتہ لبینا ولم یصلوا بین ما یصل معلوما منہا بنقل اہل الکتاب او براۃ المسلمین عما فی یدیم من الکتاب وبن
 ما ثبت من ذلک بیان فی القرآن والسنۃ وذهب اکثر شافعیانہما بعد شہم شیخ ابونصیر والقاضی الامام ابو زید واشیخان
 شمس الائمۃ وفخر الاسلام واما المتأخرین الی ان اثبت کتاب اللہ تعالیٰ انہ کان من شریعتہ من قبلہ او بیان من الرسول
 یلزمنا العمل علی انہ شریعتہ نبینا مالم یظہرنا سنۃ فاما لم یقل اہل الکتاب او بعضہم المسلمین من کتبہم فانہ لا یجیب اجتہاد لقیام دلیل جبہ
 للعلم علی انہم حر فوالکتاب فلا یستبر عقل لہم فی ذلک ولا فہم المسلمین ذلک من کتبہم لکونہم ان المنقول المعنوم من جملة ما سرفوا و
 وکذا لا یستبر قول من سلم سنہ فیہ لانه انما یعرف ذلک بظاہر الکتاب او یقل جامعہم ولا حجۃ فی ذلک لما قلنا ایج الفرق الاول بقولہ
 اولیک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ امر النبی علیہ السلام بالاعتقاد بعدہ من الانبیاء والہدی اسم لایمان وایسر الخ جمیعہا لاس
 الایبتداء وایقع بالکل فیجب علیہ اتباع شرعہم وبقولہ تعالیٰ ثم ادبنا الیک ان تتبع لایہدیم غیفا والامر للوجوب وبان الرسول لہدی

كانت اشرية منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فكذا اشرية لم يخرج من ان يكون محمولا بها نبيا
رسول اخر لم يزل يسلخ فيها ابو نوح ان اثبت شريعة لرسول قد ثبت حقيقة دلوية مضيا عن الدنيا فاعلم كونه مضيا بعث رسول اخر يخرج من ان يكون نبيا
رسول اخر واذا ثبت مضيا بعث رسول كان محمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا للمواضع من قال
بانقطاع كل شريعة فيها وانتهى ما بوفاته او ثبت نبى اخر بقوله تعالى كل جيلنا سنكسر شريعته ومنها ما فانه يقتضيه ان يكون كل نبى
واعيا الى شريعته وان يكون كل امته مختصة بشريعة جارية بها بينهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيان
فاذا لم تحصل شريعة رسول منتية بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيء متالف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والتد قما الى لا يرسل رسولا بشيء فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يؤيده ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به للنص
اذا ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريعة على اهل مكان وذل اهل مكان كشيخ وموسى عليهما السلام فاما
شريعة شبيب عليهما السلام كانت مختصة بل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل من
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل ان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشئ يكون منتها بعث نبى
اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة ديار الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واجتاز الفريق الثاني لثبوت
النبى عليه السلام كان اصلا في الشرائع دليل ما ذكره شمس الامامة محمد السند ان اخذ المتشايخ على النبيين بالتعديق في قوله تعالى
واذا اخذنا منكم ميثاقا لنهديكم لما تبتغون من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم توعظون به من اهل الدلائل على انهم
بمنزلة من بعثوا فيهم وجوب اتباعه وهذا هو الشرائع نبينا عليه السلام فانه لا شيء بعده وكان اهل من تقدم ومن تاخر في حكم الشرائع
له هو بمنزلة القلب لطبقة الناس وبقية الرجل واذا كان كذلك لا يتقيد ان يكون شعبا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من امة من تقدم وهذا غلط من جهة وسط من جهة واقفا وانه تعالى لكل نبى تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل النبوة
لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون مواصلا في شرائع الدين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا ينفع من ذلك فان النبوة لا يخلو في قبل الفهم وليس في تاييده ولا ينفع من كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم وسبب لقاعدته فان
المتقدم من نقطة اهلهم ادراكهم لسعادة القرب من المحفة الالهية ولم يكن ذلك الا بتربية الانبياء عليهم السلام وكانت النبوة
تقصودة بالايجاب والمقصود كمالا ولما وانما كمال بالتدريج على ما جري في الشريعة من سنة فتمتد اصل النبوة باوهم عليه السلام
ولم يزل يتوهم او يكمل من بلغت الكمال بمجد عليه السلام فكان تنميد لادائها وسيلة الى الكمال كتنميد النبوة وقيامه اصول المحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدال التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله
سنة النبوة وشرعية فيه وبمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما راي صحيفة من التوراة في يد عمر بن الخطاب قال تهوكون
انتم كما تهوكون اليهود والنصارى والله لو كان موسى عيا لما وضعه الا لثبته نفيه دليل على ان الرسول المتقدم بعث نبيا
بمنزلة اشرف في لزوم اتباع شريعة له كما لو احيوا وان لم ينسخ من شرع الله صارت شريعة له لكن التحريم من اهل الكتاب كان
امرا فاجرا وكثيرا من اليهود والنصارى منهم ووقعت اشبهة في مقام فسرنا ان ثبت ذلك بالكتاب والسننة احراز اعني التهمة

واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلناكم شيعاً ومنه حالنا في كل شئ لا يدل على استنساخها بالكيفية فليس من شيعتنا
 شريعتنا للتأخر قوله والمحقق بن حزم باب الستة باب متابقة أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي تعليداً للصحابي واجب تترك بالقياس
 لاحتمال السماع والتوقيف لفضل أصحابنا في نفس الراي بشهادة احوال التنزيل ومعرفته اسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
 تناسي الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وبقا الحكماء في كل ما ثبت عنهم من توابعهم وانما فان بينهم من غير ان غيب
 بلغ غير فاباكت مسالمة واما ان اختلفت في شئ فالحق لا يدركه اقل ولا يبرهن حتى لا يحكم لاحد ان يقول بالراي قولاً خارجاً عن اهل العلم لا يقطع به
 البعض المتأخر لا تدين به الراي المتأخر الحجة بينهم بل هي ريش المرفوع محل القياس بالالتزام فان ذابهم في الفهم يجوز تقليدهم كما بعض شيوخنا
 فلا فاللبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لم يوجب اخراقسام الستة اذ الشبهة بعد الحقيقة في المرتبة للعلم
 فان قريب الصحابي اما كان او حاكماً او مفتياً ليس بحجة على صحابه اخرا تامة الحكماء في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
 فقال أبو سعيد البرقي وأبو بكر الرزقي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب تترك بقوله او بهد باب القياس
 وهو مختار للشيخين واسم اليسر والمصنف وهو تريب الكمال واهم بن عبد الله في امس الروتين وإشافعي في قوله القديم وقال أبو اسر
 الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاض الامام ابى زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمتنزهة ومنهم من جوزه
 التقليد وان كان لا يوجب التقليد بلع الانسان فيه فيما يقول او يعقل متقاً للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كأن هذا
 المتبع جعل قول الغير او تقليدنا في منفعته من غير مطالبة دليل فقلناه لا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقياً لانه مل بالدليل حتى
 التقليد نا لا يجيء الا انه سمي تقليداً باعتبار الصورة تمسك القائلين بهم بما او تقليداً للصحابة بانه قد ظهر فيهم التمسك بالراي بطول
 لا وجه للاكراه واحتمال الخطأ في ابتداءهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطأ وكما سائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضاً
 ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكما لو ايدعون الناس الى قولهم ولو لم يكن متصلاً للفظ لما جاز لهم الحائفة بأداسهم واداب
 عليهم وما والناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخلافتهم في من الشيطان واذا كان قول الصحابي محتلاً للخطأ لم يجز لمجتهدين
 تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اهل العلم وفضل من غير
 الشاء. تتم التنزيل وسماهم التاديب وقومهم من احوال النبي عليه السلام ومرواه من كلامه على الملقين عليه فيه ولو كان كذلك لكان
 قول الا علم والافضل صحابياً كان او غيره حجة على غيره ولو به والمنة والامر بخلافه انما ليس للمجتهدين تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المتأدبر ويخوفا وبين غيره لانه يجوز انما انما في ما لا يدرك بالقياس لمجتهدين دليل ولا يكون كذلك
 ومع جواد ان لا يكون دليل لا يلزم فيه كالا جهاد ولما احتل ان لا يكون دليل لا يكون حجة على مجتهدين آخر الا ترى ان قولنا ب
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق أبو الحسن الكرخي ومن
 تابعه فيما قبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في منقول القول ولا يجوز ان يحل قولهم
 على الكذب فان الدين استل انما به وانيتم وفي كل قول على الكذب والباطل تفسيرهم وذلك مبطل وانيتم ولا مدخل للراي
 فيه لتعيين السماع وصار فتواه فيه كرواية من رسول الله عليه السلام بخلاف قولنا ب حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السمع لوجه فاما الصواب
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السمع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السمع اما اذا ظهر دليل غير
وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال واليه اشير في التوقيف على اننا لانسلم ان الفتوى فيها لا بد من الدلائل
فيه قد وجد من بعد الصعابة من غير الدلائل كما نقل عن الصعابة ولو ثبت عنهم قول فيها لا بد من الدلائل لراي فيه قلنا
انه يثبت على نقل ولجملنا هجته وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التعليل بالسمع وهو قوله تعالى والساكنين
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصعابة والتابعين لهم باحسان وانما يستحق
التابعون لهم هذا المصح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم ودون الرجوع الى الكتاب والسنّة
لان في ذلك استحقاق المصح باتباع الكتاب والسنّة لا باتباع الصعابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فلما اذيع في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصح فانه ان كان يستحق المصح
باتباع البعض ليهتدى بالجموع البعض فتوقع التعارض فكان البعض دليلا على وجوب تعليلهم اذ لم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غير كثير من الايمان وبالاعتقالات ودونهم وبين كما اشير اليها في الكتاب احدهما ان احتمال
السمع في قول الصعابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراي عند الضرورة
فتشاور القرناء لا احتمال ان يكون عند خبر واحد او اذ لم يجدوا يفتى بالتقليد والتقليد من عادتهم انهم كانوا يفتىون عن
الاسناد عند الفتوى اذ كان عند خبر واحد او اذ لم يجدوا يفتىون بالاسناد من الالف لوجه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السمع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراي الذي ليس
عند صاحب خبره او اتفه ويقره فكان تقديم قول الصعابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
اثباته واليه اشير بقوله ولفضل صاحبهم ان قوله كان صادرا عن الراي فلهذا الصعابة اقوى من راي غيرهم لانهم ثابوا
طريق رسول الله عليه السلام من بيان احكام الحديث وشايد والاحوال التي نزلت فيها النصوص والاحكام
التي تنبئ باعتبار الاحكام ولم يزد عليه وحرم من بدل بمجودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث ومنهجا والتامل بالانص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم فلهذا المعاني ترجح رايتهم على راس غيرهم وعند تعارض الراي سنا اذا ظهر لاحد هما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منا ورأس الواحد منهم وجب تقديم رايتهم رايتنا
لزيادة قوة في رايتهم من الوجه الذي ذكرنا وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تعليله لاننا وان
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المقابلة على منط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضاه القياس وكذا
قول الصعابة رضى الله عنه لكونه اقرب الى الله والذكر فان قيل ليس ان تأويل الصعابة بالانص لا يكون متوقفا
على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراس قلنا انما ويل يكون بالتامل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا عزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعمد معانيه الى انسان يفتيهم

تقليد هم بحال كذا في ادب القاضي للصدرا الشبيهة بصدق العلم بالصواب

باب الاجماع الاجماع في اللغة هو الغرم يقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجاروا فاجموا امركم اي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا احييهم لمن لم يتبع الصيام من الليل اي لم يغرم عليه الاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين الميتين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الحقيقة
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الامة على كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام لم يشتر
للجميع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم ولقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة ولقوله
في كل عصر عن ايمانهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون متناوذا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العملية والشرعية وهذا التعريف المتعارف
على قول من لم يعتبر واقعة العوام ونحو القسم في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراضة فافيه
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف في هذا الصنيع عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمسك المجتدين فيما يحتاج فيه الى الرأى دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الرأى فيعتبر جامع اعدادا ونوعا وهو محذور بغيره عند عامة المسلمين من اهل الامور من اهل التمسك بامور الله تعالى والنظام و
القائمان من المعتزلة والخواج والكترة الدوافع متمسكين بان وقوعه استحالة لا يمكن ضبط اقاديل العلم اوسع كثرتهم وتبايعهم
الاتمى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالخير لا بالشر فغضوا عن ان يعرفوا اقاويلهم في احوادث ثبت ان موافقة
الامة باجمعتهم في احوادث معتد وكيف يتصور الاتفاق اراهم في احواد شاع تفادات افطن والقرآن واختلاف المذاهب المطالب
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويها جاعلا في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في ميو يوم على قيام او
تعود او كل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون تصورا في الاحكام ايضا
كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة بل هو واجب يدعو الى اجماعهم بصدق الاعتقاد الاحكام ولا تنشأ الا يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا
مجتدين باخمين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائن انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافقون
اجتماعا لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوع فاما لعلم علماء الامم ارضية باجماع الصواب على تقديم النص القاطع على
ما ليس كذلك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان الشك في لزوم الوضوء
وليس احوال زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمعقول اما الكتاب القاطع القاطع من اشراف الرسول من بعد ما تبين له الهدى
وتبين غير سبيل المؤمنين نورا تولى ولعل وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابعة غير سبيل المؤمنين كما تواعد على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء النار السبيل لاختار الانسان لنفسه قولا وعلا ولم يكن ذلك محرما لما تواعد عليه
ولما حسن كهمج بنيو من شاة الرسول في الوعيد كما لا يخفى من الكفر وكل من خالف السبيل في الوعيد لا يجرم ابتلاع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والاسم نقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين يتوعد عليه بشرط شاة الله

فلا ثبت التوحيد بها اذ المعلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشقة بالفرد ما سبب استحقاق الموعد لقول الرب
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لما ثبت
ان لا يكون المشقة بالفرد ما سببا لاجتماعه وادراك المشقة بالفرد ما سببا لكان الاتباع بالفرد سببا لافراد
اذا لم يجعل سببا لم سبق له كونه فائز وحاصل القول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بحق ولا
لايزنون ومن يفعل ذلك يلق امانا في ان كل واحد من هذه الاسرار الثلاثة سبب لاشتم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فجهلتمسك بربا له تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور كلها فكلما كان كل واحد منهما صادق في بعض الامور لم يجوز ان يكون هذا
امرا بالتالي في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها
كل الامور ما مجموع الله او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا ثبت القدرة الا بمعرفة
ايمانهم وقد علمنا انهم انما لا يعرفون احد القطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الله
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامور عن الخطا بالفاظ مختلفة على سائر
الاشقات من الصحابة لقوله عليه السلام لا يجمع استي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع استي على ضلالة ولا على خطا راياه مسلما
حسانا وعذبا منه حسن عليكم بالسوا والاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي
لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع عن غير
خلاف فيما لا تكفي الى زمان النجاة والعادة قاضية باحالة الفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف مذاهم
بهمم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبين
احد على فسادة والاطالة والاطالة انكسار فيه واما المعقول فعوان قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه السلام حاكم الانبياء وشريعة الله
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الله على حكمها ولم يكن اجماعهم وجبا وخرج الحق عنهم
وقعوا في الخطا واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن ائمة فلو لم يفتقد القطع شرعية فلا يكون شرعية لمكان الله فيؤدي الى الخلف في
اخبار الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده في الوجود الى المحال قد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعض ما يحجج به في الكسوف فلا نطول هذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يصدقهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود من تابعه من اهل الطوائف احدى جنس في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بعضه الامم المعروفة والنسب عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامور المعروفة والنسب عن المنكر لانهم كانوا هم الخواص لطلب قوله
كتم خير اية اخرجت للناس وقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذا اخطأ قنابل الموجود دون المعدوم دلالة لا بد في الاجماع من الغلظ
الكل والعلم بالاتفاق الكل لا ينافي الا في اجماع المحصور كما في زمان الصحابة امانا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرة تم وتفرقهم في مشارق الارض ومعاربها وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الواضع لاجماع الائمة الرسول
اسي قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة

انما احاطة البداية على انتفاء منهم فقط وخطا من الرجب فيكون منفي عنهم فقط والقوله عليه الصلوة والسلام الى تارككم
 التفتيش فان تمسكتهم بها لم تفضلوا الكتاب فقد وعترني حصر التمسك بهما فلا يقف اقامته كجته على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفقة
 النسب كانوا اهل بيت الرسالة ومبطل الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة النواويل وانطلق الرسول اقواله بكثرة
 الخاطئة فكانوا اولي بجندا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا جمعوا على
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثا كما تنفي الكبر حيث احدى وخطا من
 انجبت فكان منفي عنهم واذ انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع
 ومبطل الوحي وجميع الصلوات ومستقر الاسلام ومتبوا الايمان وفيها لم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول باهيا
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا النواويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
 قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بعنف الاجتهاد والعدالة لان النصوص في ذلك التي جعلت الاجماع حجة تدل على
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ثابتا يثبت باهلية ادار الشهادته كرامته لئلا يمتدح كمال
 وكذلك جعلنا كرامته وسط التكونوا شهادا على الناس فيكون الرسول عليكم شهادا وبه تثبت بالعدالة والنسب بمسقط العدالة فلم يبق
 ابل الا ادا الشهادته ولا لوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافتى امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى ما لنا من اهلية الاجماع اذا كان
 صاحبه وداعيا اليه او عاجلا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتا فيعصب
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسف فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به اى لم يبال بما قال فاصنع
 وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافا ووفاء ايضا لعدم
 دخوله في سمي لامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامنة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
 بل عن المؤمنين وهو كافرون كان لا يدري انه كافرا اذ لم يدع الناس الى عبادة ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يفضل
 ونحو معنى قوله فيما سبوا سبال الهوى لانه اذا فضل الخلفه فصاحوا بالعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سبوا
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهادته ولما كان بقوله الشهادته في الاحكام وعند بعض العلماء
 لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان من الاجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامنة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
 شمس الايمته وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الرأى كنفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينفق الاجماع
 فيه باتفاق اهل الرأى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافا عندهم ولا ان الرأى
 باهل الطلب للصواب ليس له في هذا الشأن يدوك العصبى والمجنون في نقصان الامة ولا يغفرون عصمة الامة من اخطاها بالعصمة من تصوفها
 لا ينفذ في الغلزال نه مسئلة فرضت لادعوا لها اصلا لان الحكم العقل فيكون لا يدرك الى من يدرك فيما جمع عليه انخاص فالعوام متفقون
 على ان الحق فيه باجموعا عليه لا يضمنون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة انخاص والعوام ومن ليس من اهل الرأى الاجماع
 من العلماء حكم احكامهم حتى لا يتعد بخلافه كالشكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجود الرأى وطرق المتكاسر المعنوي الذي لا معنونه بالادلة الشرعية في الاحكام لان
 هو لا باعتبار نقصان التمسك في ذلك الاحكام بمشركه العوام وانما في الاجتماع فيه الى الرأى ويشترك في ذلك احواس و
 العوام كالصلوة الخمس وجوب الصوم والزكوة ونحوها فيشتط في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من احواس والعوام حتى
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الرأى قوله ولا عبرة بقول
 العلماء اذ كثر تخلف ذهب بعض الاصوليين كما مام احمريين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمعيين
 اذ بلغوا حد التواتر لا يتصور تواترهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طبائعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
 تواترهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كذا ما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقع قولهم على الخط كما يتصور على الكذب
 فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التوفيق
 لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة لئلا لا انقطاع توفيق اجتماعهم على اخطار والفضل عقلا والادلة السمعية الحجة
 لكونه حجة لا ينقص بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين ليقدر على ابدون عدد التواتر ولو جوب عصمتهم عن اخطار وجوب تمام
 واختلف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال يكون حجة لان مضمون الدليل السمعى
 ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة لانه تعالى ان ابراهيم
 كان امة قانما حجة حنيفا والاصل في الطلاق حقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن اخطار فيكون
 قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
 واحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض احواسي ان اقل ما يعقد به الاجتماع ثلثة من العلماء
 لان الاجتماع مشتق من اجماعة واقل اجمع الصريح هو التثنية واليد كشارهارة شمس الامة رحمه الله حيث قال والاصح عننا
 انهم اذا كانوا اجماعة واقفوا قولوا او فتوى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بما خلفه اهل المعنوي فيما نسبوا الى المعنوي ولا بما خلفه من الرأى
 نعم في الباب الا فيما يستغنى عن الرأى القرائن العصرية وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احكام بعد انقاسم
 على حكم فيها شرط لان انعقاد الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن قورك الشافعي في قوله وعند
 الجمهور ليس بشرط ولا مع ذهب الشافعي رحمه الله واختلاف القائلين بالاشتراط في ثلثة فقال احمد بن حنبل هو
 من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا يدخل من سجدت في اجماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجمعوا وانفرد
 بعضهم على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد الا حق في زمانهم وقباس هذه الطريقة لان يكون للشافعي خارجا للاجماع
 ايضا الواقع اختلاف قبل حكم بانعقاد الاجتماع فاذا انقضت لم يبق ذلك كتمان معتبرا ولا يكون خارجا للاجماع وزعم الباقون ان اجماعا للرجوع
 ادخال من ادراك عصرهم من المجتدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من ائمة عصرهم فيه لانه لو دعى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا
 اجمع من شرط الانقراض لان الاجتماع انما صار حجة بطريق كرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاداء استقرار
 لا يثبت الا بالقرائن احدها لان الناس قبل في حال تواتر نفوسهم في كل احوال البعض محتملا وسع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت الاجماع بوضع انما بكونه كان يبرهن التسوية في القسمة والافضل من كان له نفعه على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار
 الامر الى عمر بن الخطاب فيه وفضل في القسمة السابق في الاسلام العلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صححت هذه الحجة باعتبار ان العصر لم ينفرد في
 عمر رضي الله عنه كان يبرهن عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيده واسلماني اديك
 الجماعة اجبالي من رايتك حدثك لم يكن في ذلك الا لان العصر لم ينفرد في غير هذا ان بدل ان الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكن انقول
 ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا ينفصل بين الانقراض من جهة بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد
 الانقراض فلا يجوز زيادة اثر الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة مشروطة وهو لا يجوز لانه كذا من البراهين لان الحق لا يثبت للاجماع
 الا بالاجماع ثم انما تثبت ذلك بالاجماع غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامتداد من انقضاء حجة
 على الخطا وان غلب جاز ولو لم يستقر لا يثبت الا بالانقراض العصر لان ما جهل حاله تامل وتقصص فاسد لان الكلام
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتداد على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم في التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال جمل
 من جاهدني سبيلي مهلكا ونفسي طوعا كان دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجزم على انه وانا
 الدنيا بل ابلغ اسي بلغة العيش وهم في الصحابة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يروج من قوله الى قول ابي بكر
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما اهل الا الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه
 في بيع الهبات اما واولد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يرون
 الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جريدة الراجح
 مع الجماعة احب الي الناس رايتك وحكمك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار جريدة ان يكون
 قول على منصف الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يروج قول اكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرى الترجيح بالكثر
 بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبتت نفس الاجماع ولم ينع رجوع
 البعض عما اتفقوا اكل عليه من ذلك لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صلت اتفاقهم دليلا قطعيان كان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
 وسوجب ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف التبدل فان خلاف البعض كان بالناس انعقاد الاجماع فلم يثبت
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما ادى اليه جهته لاختلاف النواصب قوله ثم اجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
 فصلا لانه لان الخلاف فيه فيهم اهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت
 في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل انطاسه والنص والمفسر
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كما جاعلهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الا خلا
 لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص البعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم فانه
 وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة من التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه و

دعوى

وصورة المسألة ما إذا ائتم بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسألة وانتهت ذلك
 من أهل العصر ومفتتة التال فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن
 الشافعي رحمه الله أنه ليس بالإجماع والاجتهاد وهو مذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وأبي بكر الباطلي من الأشعرية وأبو داود الطحاوي
 وبعض المعتزلة تسكوا في ذلك بأن السكوت قد يكون المهادنة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في القول
 وقد كان يكرهه قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول بالعزل فقال كان رجلاً مريباً فمته بهما بجداد في رواية منته عن ذلك
 درية وقد يكون لا تخفى لم يتألموا في المسألة لا اشتغالهم بالجداد وبسائر الرعية أو تألموا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ فمضوا وقد يكون لا كون
 القائل أكبر من أمه أم أعظم حرمة وأقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء أو لا يهتمون بالصلة احترامه إذا كان محتملاً لهذه المعاني
 لا يكون حجة خصه صافياً بما هو موجب للعلم قطعاً ومسلت خاصة بأنه لو شرط الاعتقاد بالإجماع التخصيص من كل واحد على قوله فاعلموا
 الموافقة مع الآخرين قولاً أو دليلاً لا ينعقد الإجماع إلا بالاعتقاد بالإجماع أهل العصر كلهم على قول ينعقد ذلك منهم إلا ما دلت على ما
 يكون ذلك بالتشاور الفتوى من البعض وسكوت الباقيين وإكفائاً على كون الإجماع حجة دليل على بطلان قول الباقيين وإكفائاً
 لأن التحذر كما لم ينعقد ثم تعليل الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليلها بما هو متعذر ولا أنه أظهر قول من بعض أهل الإجماع تسكوا
 سائرهم إلا أنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ أو دليلاً على بطلان ذلك القول أو إلى صوته ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا
 لأن العادة ينحاز فان ترك الاجتهاد من إجماع الغفير في مادة تنزلت خلاف العادة ومودوا إجماعاً حكم الله تعالى فيما حشر مع
 وجوب عليهم كونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من أهل المتدين ومودوا في خسران الحق من أهل العصر لعرضهم ترك الاجتهاد
 بعضهم بالعدول عن طريق العصب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ لأن ذلك
 يودى إلى إختلاف الحق مع ظهور طرق على جميع الأمة وسو محال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا أو دليلاً على خلافه إلا أنهم كتموا لأن
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول يوجب بطلان سندهم والتعليل بالسببية والتقية باطل لا تخفى كقولهم لا يرون الحق ولا يباينون
 أحد وإذا بطلت هذه الأدلة فحينئذ الوجه الأخير وتبين أنهم سكنوا رضاهم بما ظهر من القول فصار كالناطق ولا يقال يجوز أنهم سكنوا لأن
 أن كل جتهد مضطرب لا ناقول لا ينفع ذلك عن مباحشة وطلب الكشف عن ماضيه كالعادة أو بغيره بل نظرة الجتهد في طلب الحق
 كذا ظهر في مسائل أحمد والنعول ودرية الجتهد على أنه لم يكن في العباد من يقتضون ذلك على ما عرفت في موضع ذكره صراحة
 أبو اليسر أن هذا الإجماع لا يخاد من نوع شبهة لما ذكره انخدوم ويكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع
 لكنه مع عدم الاستدلال على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً حتى لم يظهر فيه قول الصحابة
 أصلاً كما جماعهم على صحة الاستقلال لأن هذا ليس بإجماع عند من تال الإجماع إلا للعصاة فلم يقع في معرض الاختلاف وانتهت
 درجته علماء متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع إلى من الأول والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المجرور في فيه
 راجع إلى الحكم وقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً بالجر على أن يكون بدلاً من من أسي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالضمير
 على الف عاينة لأنهم ظهر قول بالنصب على المنعولية لمخالفة أسي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وليس نصيحاً لأن
 المراد بغير ظهور قول السابقين أصلاً لا نفي قول المخالف عنهم خاصة الدليل عليه ما ذكره في التفتيش ثم إجماع أهل كل عصر

بعدهم على حكم لم يسبق فيه قول يؤيدونه لولا لم يلزم لاجتماع القدرين الثاني قول مخالف من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكم لم يلزم فيه قول من
سبقه أصلاً في أنه يكون موطأ عن وجه اجتماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد بأداة قوله ثم اجتمعوا على قول سبقه فيه مخالفاً وت
اختلفوا في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجتماعاً لأن بموت الخلف لا يبطل قوله وعندنا اجتماع كل عصر حجة فيما ستر
فيه اختلاف وفيه لم يسبق في آسي اجتماع من بعد الصحابة على قول آسي على حكم سبقه فيه مخالفاً فقد اختلف العلماء راس الذين كانوا
بان اجتماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وهو يخرج ما إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين استقر خلافتهم فذلك بل ينفع الله
في العصر الذي بعده على أحد قوليهما في تلك المسألة وبل يكون عدم الاختلاف شرطاً لبعض مذاهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله
وعامة أهل الحديث إلى أنه يمنع وسبق المسألة بينهما دية كما لو كانت واختلاف مشائخنا في ذلك فقل أكثرهم أنه لا يمنع من انعقاد
الاجتماع ويسقط اختلاف السابق به عندنا ما التزم به وهو قولنا المصنف وهو الأصح واليه ذهب أبو سعيد الأصمعي وهو أبو بكر
القفطال من أصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند إيجازهم رحمه الله من الانعقاد وعنه محمد رحمه الله لا يمنع من
في بعض الروايات مع إيجازهم وفي بعضهم مع محمد وهو الأصح اجتماع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً لانعقاد الاجتماع بان
أجته اتفاق كل الأمة ولم يحصل الاتفاق لأن المخالفين الأول من الأمة لم يخرج بموت من الأمة ولم يبطل قوله به ولو بطل لم
يتق المذاهب بموت أصحها كذهب الإيجازية والشافعية وغيرهما وليصار قول الباقيين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين
ومات أحد الفريقين إجماعاً لكونهم كل الأمة في هذه الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل اتفاق كل الأمة لا يكون إجماعاً ما يؤيدونه
خلافاً لغير دليله لا لعينه لا لقول غير صاحب الشرع لا يعتبره لا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه لنفسه مخالفاً ولا نه
يلزم من نصيبه لبعض الصحابة إلى الضلال لأن تعيين إجماع من بعدهم على أحكام القوليين أن الحق ما ذهب إليه المتأخرون
ولأن القول الآخر خطأ يتبعين فوجب نسبة قائله إلى الضلال إذا اختلفا يتبعين هو الضلال واحداً لا يمكن بآب عباس رضي الله
أنه فصل في انكاره القول وفي توحيته لا مرشك كل المال في زوج والبولين وإن أجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمين
ولا بآب من مسودته ذلك في تقديره ذوي الارحام على موافق الفتاوى وإن أجمعوا بعده على خلاف ذلك ودوجه قول من لم يجعل
للاختلاف السابق ما تضمن انعقاد الاجتماع أن الدلائل التي عرفنا بها كون الاجتماع حجة لا توجب الفصل بين إجماع سبقه من
بين إجماع لم يسبقه خلاف فصرنا إلى ما لم يسبقه خلاف فتبين لها من غير دليل يوجب فكلان باطل المترسك أن الاختلاف
فيه الأمة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الأمر بالحروف والنسب من النكاح وذلك إنما يتصور من الإخبار في كمال عصر دون من
مات قبلهم فكما أنه لا يعتبر قولهم قول من يأتى بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجتماع لا يعتبر قول من مات قبلهم
إذا اختلفوا في عصرهم على خلافه لأنهم كل الأمة في غير الوقت ميتة إن الصحابة رضي الله عنهم لمواتهم في مسألة على غير
ثم أجمعوا على أحدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجتماع المتأخر فكذلك في مسألتنا لأن الحجته في إجماع التابعين مثل
الحجة في إجماع الصحابة فليس يسقط اختلاف الصحابة لاجتماعهم سقط باجماع التابعين أيضاً لعدم دليل كخلاف
مسلم لكنه لم يسبق من قبله سموا لا به بعد ما انعقاد الاجتماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس يخرج من أن يكون
معمولاً به لأنه لا يمكن دليل بل كان شبهة ولا يلزم التخلييل أيضاً لأن الراس كان حجة قبل ظهور الإجماع فإذا ظهر

قياس النعل بالنعل اسي قدوة واجله نظيره الاخير وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة
شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصلح الامعزفة معناه دفعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقيما
فكان ههنا كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صوة الصلوة على الطهارة وحيث
النكح على حضور الشهود وامر طاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما يورثه في ما بهيته
ولم يشترع الا حكمه لان الشئ انما يخرج من حداسنة والبعث الى حداسنة يكونه مقيما وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحققه
الحكمة بقي للسائل دلالة الدفع كما ستعرفه فلم يكن ببيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض
اذا قدرتها بما وقاس الطيب الجرح اذا سبره بالسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر بما ساد واستعمل لغة السادة ايضا فقيس النعل بالنعل اسي هو الباعث بهما اسم النعل ثبوت سماعي الا ان الشيخ
ذكر ضمير ما نظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقيس قاس عليه بتفسير
اسي البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو متبادر وهو مصدق قاس وقاس يقال قاس قيس
قياسا وقاس يقيس مقياسه وقياسا قوله والفقهاء اذ اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا تقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعللة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا تقديرهم الفرع بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعللة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله
ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وانتار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس منطوق وليس بثبوت بل ثبت
هو امد سحانه وتلغاني وذكر مثل الحكم ومثل العللة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المحدثين كقياس عدم العقل بسبب الجهل على عدم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبدية في جائر عقلا ووقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمثقلين وقالت ائمة كلامنا وادوا جرح سوا النجاة سنم ابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بنفا دونه والتعبدية ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الطواشي والقائمان انه ليس بمتنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبدية بل منعه من العمل بالقياس فكان باطلا والفقهاء القائلون بورد التعبدية سمحا على ان الحمل السمي
الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشيئا في الكشف فلا تشغل بذكرها
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينفع آخر لقبول شهادة خبره وحده لان حكمه ثابت بالنص اخصاص
بكرامته لا للبدن من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البري في تحريم بيعه بجنه شفا فلا لان الاصل هو
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع كقياس عليه بورد الطير وذلك هو التبر في هذا المثال وعند المشككين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام كحظنا كحظنا مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه
غرضه والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل ونهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في محل المنصوص

عليه لان الافضل ما يتبنى عليه غيره وكان العلم به موصل الى العلم والظن بالغير وبه اخصايته موجودة في الحكم لاسيما محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع او تصور العلم بالحكم في المحل دونها بل ليل عتلى او ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس اليه فلو انزلنا نفع لفظ لاسكان فلكا في الاصل على كل واحد منهما لكانا حكم الفرع على الحكم في المحل والخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو وجه الجواب لان الاول
يخلق على ما يتبنى عليه غيره وعلى ما لا يعتد به في غيره ويستقيم الظاهر على المحل بالعينين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلما افتقر الحكم ودليل الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير متفرع الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الفرعي
للقابل الفرعي في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالان في المثال المذكور
عند الباقرين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجملة متفادله وبهذا لا يمتنع ان يمتنع على الغير وليست عليه دون المحل لانهم
لما سمو المحل المشبه باصلا سمو المحل الآخر فرعا واذ ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرع كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرع من بين العامة لا يشترك فيه احد الاخره ومن من كنيته عامة
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما اخصوا من عموم آية القتال اخرجهم من الشيوخ والعبيان والراعيين وغيرهم
بالقياس والبار في حكمه مع في بعض آخر للسببية والتمسك به غير كور والضمير يرجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل حده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم منه فحق قبول شهادته
الفرد فانما ثبت بدليل في موضع كان خصا به ولا بعده النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال الحكم كما هو وجه الجواب فلو كان المراد
من الاخص من التفرع كما قلنا والباري في حكمه عليه اخص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون على الحكم اختصاصا بالحكم اخرج
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد لقبول شهادته وحده لا يشترك
فيه غيره وعرف فيه الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الاخص من اخص من عموم الامانة اريد به اخص من بطريق الكرامة لا مطلق اخص من فانه لا يخرج من القياس البار في بعض هذه الاخص من
والنص الآخر الدليل الاخص من منه غير كور فحق يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه او لمقتضا بحكمه
اخره فخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن الاموال البهية للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا وادعى عدل شتم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره بما بالقياس
سواء كان شتمه في الغفيلة او قوته او دونه لتأدية احاق الغيرة الى الباطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركته لغيره
وهذا بخلاف دليل الدليل الاخص من العام حيث يجوز لانه لا يوجب الباطل شي لبقا مبدية المعلوم والدليل الاخص من على ما كان قبله في الاداء
الى الباطل النص بان لم يبق بعد التعليل الا وحدها اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير الباطل للمعوم بالقياس لان اهل الوجه انما يصح على ان
يجوز باقية دليل الاخص من العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن جملة على عموم المعلوم لان العام المرجح لما احتسب العدة

[illegible]

الإنسانى فعل لأنه لا مساواة بين الناسى حين كماله المكونة له عدم الاعتدال بالنسيان بل جعل عليه اللسان لا يمنع له فيه ولا يمكنه الاعتدال
 بوجه كان سماويا محضاً فمساواة إلى صاحب الحق من كل وجه كما انشأ الله قوله عليه السلام أنا طمعتك الله وسقائك مني هو الذي اتقى عليك النسيان
 حتى كالت شرب فلم يصلح الضمان حتى لا يصد عنه فاستقام ان يجعل الزكوة باعتبارها كما انما خطأ فلا يفتك عن تقصير من جهته فالحق
 سكر الجبال في الخمر ولما يجب اليه والكفاة على كماله في النفس والاكراه حادثة يصنع مضاف إلى العبد إلى صاحب الحق وكذا لا يملك
 له الاقدام على الفطر بالكلية وهو معنى قول الان حذرهما دون هذه هي عند الناسى فتعذر حكم الناسى اليها يكون تعدية إلى باليسر فلو كان
 فائدة والامتناع على كفاة من النص فخرها فان التعليل تعدية الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز تعدية اصحابنا سوا كان على تاق النص
 الذي في الفرع او على خلافه وهو انما والقاضي الامام ابى زيد من تابعه من التاخير عن عند الشاخي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان خطأ
 وان كان على وفاء من غير ان جسته فباعتبارها ثبت زيادة لتعريفها النص من جميعها لانها كان حادثة كان كذا السوحيان كان متباليا
 فان النص عندنا لا يكون بياناً والكلام كان كان ظاهرة انتمل لزيادة البيان فحيز التعليل لتعصيل زيادة البيان ولكن لا يمكن
 خلاف موجب فبطل التعليل على خلافه ولكن القول بالتعليل الاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقاً للحكم الثابت به بالنص فلا فائدة فيه
 لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز انما فائدة إلى العلامة كما لا يجوز انما فائدة في النص المحال في العلة وان كان كماله فلو باطل لان التعليل
 لا يصح بطلان الحكم النص بالاجماع وان كان ثبت الزيادة لم تعبر لها النص فهو باطل ايضاً لان اثبات زيادة لم يتبادر لها النص
 بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبت النص وبعد الرأية يصير بعضه قد بينا ان ذلك نسخ وانما نسخاً
 سمع قد على ما يشي إليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد
 النص على معنى انه لو لم النص لكان الحكم متباليا بالتعليل ولا مانع في الشرع والحقل عن تعاضد الادلة وانما بعضها بعض فان شرط
 تعدد دلائل كثيرة وحديث متعددة في حكم واحد قد لا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والعقول في حكم واحد وقالوا انها الحكم ثابت
 بالكتاب السنة والعقول لم ينقل عن احد في ذلك فكيف كان ذلك جاعاً على جواز توفيق الحديث الغريب بقبول ان كان موافقاً لكتاب
 بقوله عليه السلام اذا رويكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرفوه مع انه لا فائدة في قبول الاكثير
 الكتاب بطلان التعليل على موافقة الكتاب يجوز لزيادة الفائدة ثم عند الشاخي لما اجابوا انما يتكلم تعبر عن النص بالتعليل في المواضع
 طرية منصفة الايمان في وجه كفاة لم يرد النظر بالقياس على كفاة النفس شرط منصفة الايمان ايضاً في مصروف الصدقات الواجبة على
 الكفاة ثبت وصدره ففطر حتى كثر منها إلى الفقهاء الكفاة اعتبار الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا انها التعليل فان
 لان فهو من الكفاة من صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محرقة فخرية من قبل ان يتيسر من كماله يستطع فاطعام اثنين يمكنهما كفاة
 اطعام عشرة ساكنين غنومهم من السلق مثل غدا اليوم مطلق غير مقيد بالايمان فيقتضي بطلانها اخراج من الحمد باعاً في الزكوة الكفاة وبالسر
 الى المساكين الكفاة فيقيد بالايمان بالقياس يكون اخيراً الموجب بالاراي فان تقييد المطلق تغييره كذا في القيد كذا في القيد كذا في القيد كذا في القيد كذا في القيد
 الذين لم يلقوا كذا الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الزكوة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفاً لما اشتهر الايمان في ذلك
 الزكوة باحوث في النصوص الذي يؤول بمثلها على الكتاب هو قوله عليه السلام لتعاضدين بعضنا الى بعض ثم اعلم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة
 من انفسهم فترد الى فقره قوله الشرط ان ياتي حكم النص المحال في التعليل على كان قبل التعليل لان تقييد الحكم النص في نفسه

ختمه فان ذلك درج اخرى فتقول لا ادى حين الشاة يصير الفقير قابضا منه من حيث استمال مطلق لاس حيث استمال فميسر
 بانها شاة او لم لان مطلق المال هو الموقوف وقبض حق السيد يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض انشد ما يصير قابضا
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا بالاعتقاد لان المطلق في المصيدة فتعقبت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويمسح
 السيد تعالى مطلقا ليكنه قبضه مقابل نفسه اذا ااصل في كل قبضين مختلفين يتاويان بقبض واحد ان يقبل الحق الاول على دفع
 الحق الثاني ليتاوى الاول بقبض صاحب الشاة في حقه كرجل على اخر كحظته وعليه ما تروى من رجم لآخر فطلب الدراهم صاحبها فعاد لانه
 عليه الخطأ او الدراهم التي على يده من ذلك من الخطأ فاص الى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا على نفسه وان
 حق من سبب الخطأ منها الى الدراهم في ضمن الاول لكن بطله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن قبض حق
 صاحب الخطأ حتى لفه الان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بال اخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عند اذنا شاة يصير موقوف او حق السيد كماله باليتما من حيث انها موقوفة بعشرة دراهم مثلالا من حيث انها شاة كانت
 الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرفرقة قوله كذا انما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح
 العمل للعرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع السيد تعالى بائنه السيد وهو نظير ما قلنا جواب ما يقال انما حصل التفسير
 جواز الاستبدال بالنص لا لانه في التعليل مبدا فائدة تعدية الحكم الى محل لانه فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان لم يثبت بالنص الا انه قد يكون ما يصلح للعرف حاجه الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح للعرف
 حاجه الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمساكن الفقير واره مدة بنية الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدوام
 العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرفت او هو رد الكلام انفس فانه لما عزم ان تعليلنا وقع لا بطلان حتى نتحقق
 للفقير التعدية حكم شرعي الى موضع النص فيه بين ادل ان التفسير ان حصل حصل مختلفه انفس وحين ثانيا ان التعليل لم يقع الحكم
 شرعي فان لهذا النص معين وجوب الشاة وصلاية الشاة الكفاية حتى الفقير فغن فعل صلاية الشاة وحين المنفعة الزكوة
 وصلاية الشاة صلاية كفاية حتى الفقير لتعدية بها به الى النص فيه وبيان ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع السيد تعالى على العمل
 في اجراءه احتيضا قرينة مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى لم يعلموا ان السيد هو قبل التوبة من عباده وياخذ الله
 وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخران يهب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الحق بطله قابضا للام والاشتم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الادوات
 كالما والاشتم على ما وقعت الاشارة القبضية اليه في قوله عليه السلام يا ميسرة يا شمر ان السيد تعالى كره لكم اوساخ الناس
 ومنه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من اقيته وكان ينبغي ان يحرم الاحتلح بها اصلا كما كان كذلك فاما
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتخرج القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها اعدالا انها اعلنت لهذه الامة بعد ان ثبتت
 غيبها بشرط الحاجة كما اعلنت المينة بالضرورة ولذا لم تحمل للنفس اذا لم يكن ما لا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاية
 العمل للعرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجب النص والموجب للشاة او وجب صلايتها للعرف الى كفاية
 بسد ما بطلت في الامر كما فيه فيكون ثبوت الصلاية حكم النص وانما حشدت هذه الصلاية

[illegible]

بستحقاق الصلوة ولكنها ما لم تكن الصلوة التوجية اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير في الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كاللجنة قبله ومما لم يكن لصرف الصلوة اليها ادا واستقبالا لفعل العباد لا يشيخ ان المقصود منهم حكم ان كانوا مصروفين الزكوة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما انتم من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلته آخر وهي اطلاق كلمة الله تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة المعروف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على عدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزا على حية في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشئ الله جعله على علمنا الى اخره لكن الشئ باطل الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ بالوجود لذلك الشئ الابر كالتقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك للمعنى ركنه فيه وانما ساءه علماء لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا موجدات فكان ذلك للمعنى معرفة حكم الشئ في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذنب مشائخنا العراقيين والقاضى الامام ابى زيد النخعي ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذنب مشائخنا يسمونه من اصنافا ووجود الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشكل عليه النص بمعنى ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشكل عليها النص لما يصح كاشتغال نص الربوا على الكل والجنس او بغيره من غير اشتغال نص الشئ من جميع الايق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كذا كان مستطاعا من النص لا بمعنى ان يكون ثابتا به من غير ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه لوجوده ميبا الغيبة في له ومكة راجع الى النص وفي لوجوده راجع الى ما هو الباسمى وفي فيه للفرع معنى وجعل الفرع ممثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتبين مما حارز من العلة القاصرة وكذلك بعض المحققين ان ار كان القياس للاصل والفرع وحكم الاصل والوصف لراجع اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فيد لتوقف على نفسه وهو محال وبذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى فلا بد من الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن يظهر اثره في جنس نفسه لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص يجب ان لا يجوز ان يكون ملة لا لاثاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من العلوم انه لا مدخل الوصف للملك المذكور في قوله عليه السلام للجراح في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا معنى للحرية ولا لوفاء الا بل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامته وكذا الحكم في سائر الاحداث فانها يشتمل على سكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لثلث الاوصاف في الحكم فيثبت ان التعليل بجميع الاوصاف يستقيم لان التعليل بجميع الاوصاف لا يتعدى الا جميع الاوصاف لا يوجب عليه ذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بوجه ان الحنيفة تشتمل على اعضا مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شئ ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف ملته الحكم الوجب فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يعلل باى وصف شئ من غير دليل لان ادعاه الاوصاف ان ملته بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل اذ الحكم كمن يرد من اقامة الدليل

ودعوا له فلم يسمع من غير دليل وإذا لم يكن بدين إقامة الدليل فالنقص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبرير
 كقولهم اتكلموا بالصلاة لكون الشئ من قوله عليه السلام كنت ينبتكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على القافلة او بطريق التنبية
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بماء انيقض الرطب ذاجفت ثمرة طيبة وما طهور من يدل دينه فاقبلوه
 وكقول الراوي سمي رسول الله عليه السلام فسيدي في ما عر فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعندهم النقص الاجماع استغوا
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطرا وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او ازالة لتصلح دليلا عليها
 فلو لم ير الدلائل التي جعلت القياس حجة معتقضى جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن سطر او دل على عدم اعتبار الشرع اياه
 لان خلف الحكم بالعللة ما رة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان على الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
 يشترط فيها ان يكون محقوله متعاطل الشرط في الوصف الذي كان هو علة من تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والا طرف
 يصلح لذلك لان الدوران بها حاصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية فصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف
 علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب الغضب
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطرا لان الاطرا كما يوجد بين الحكم والعللة يوجد بينه وبين الشرع فلم يكن بدين معنى يعقل وهو يتبو
 جهوا لفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا او اتفق هؤلاء على ان
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى سوافقته وسنابته للحكم بان يصلح اخذافه الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت لفقرته باسلام
 احدى الزوجين الى ابيه الاخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاما للمحقوق لا
 قاطعا لما ذكره المحقق يصلح سببا للعقوبة والباح سببا للعبادة ولا يجوز تكسبه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون ان حصل الملازمة
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على سوافقته العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف فقولنا غيبناهم
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير تابعة عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخازنى
 رحمه الله المراد بالنسبة ما هو منهاج المصلح بحيث اذا اضعف اليها الحكم انتظم قولنا حرمت الخمر لانها حرم العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب للقولنا حرمت لانها تفقد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلغوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعندنا اجماعا كما ذكره في الاسلام في بعض معنفاته وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه محملا اى موقعه في القلب خيال القبول والصحة ثم يعبر بعد ثبوت الاغالة على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض وان
 لم ير دواصل ساقض ولا سارض صار معلا تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بانحس والموجب العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعى اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المقبرة
 عند انقضاء الادلة كالتحريم جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابعثت من بعد
 ضيع يدك على صدرك فاستنقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة يحصل
 بالاغالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جازله العمل بمشاهدته والشرع

على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع احتمالاتها من شرط العرض على الأصول لثبوت عدالة الوصف قل إن الوصف بعد صلاحيته
 فلم يحتمل أن يكون مشتقاً كالشاهد يحتمل أن يكون محمداً فلم يكن بد من العرض على الأصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكرين بعد غلظه
 سلم كمن النقوض والعارضات ثبوت عدالة ذلك لأن الأصول شهداءه على أحكامه كما لو كان الرسول في حال
 حيوة فيكون العرض على الأصول واستثناء الأصول من ردة بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوته عن الوجود
 ووجه قول العامة أن ما جئنا إلى اثبات كون الوصف الذي لا يحس من الابعان حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال
 الخطأ أو الغلط والأي وقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بإثارة الذي ظهر في موضع من المواضع الأربعة
 أما تعرفنا صدق الشاهد باحترازه من محظورات دينة فان اثر دينة لما ظهر في منعه من ارتكاب ما من محظورات دينة يستدل به على
 من الكذب الذي هو محظور دينة ايضاً وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بأثاره كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بآياته ان تعلمون ان لا اله الا الله تعالى والارض بالبرق
 ان طريق معرفة الاستدلال بالآثار والوصف ان لم يكن محسوساً فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان بين ظهور الأثر
 في محل جمع عليه وما كان معقولاً لا شغل الذي كان محسوساً فوجب الصيررية لعرفه صفة الوصف كما يجب الصيررية الى الأثر المحسوس لعرفه
 المؤثرة له كقولنا في اثبات الصغرة من انكرها الصغرة والاية الكاف في التساميدون رضاء الولي عليها وشورتها مرتبة على الصغرة عندنا وعند
 الشافعي رة على المبكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة المبكارة بالغة كره الوجود المبكارة كالبكر الصغرة وعنده ليس له ذلك
 لفوات وصف الصغرة وعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب للصغرة لفوات المبكارة كالثيب المبكارة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
 الصغرة وهو معنى قوله لانها صغرة فاثبتت المبكارة في الثيب الصغرة السكر الصغرة فالتمثيل بوصف الصغرة لتبليغ بوصف
 ملائم لان الصغرة موثقة في اثبات ولاية الكناك لان ولاية الكناك لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار محجور عن بشارة
 من مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقاً للعاجز عنها والصغير مورت للجزء فكان التعليل لاثبات الولاية
 بالصغرة لتبليغ الوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلامة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فاما من الطواف
 والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر بالاحترار وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وقول
 الخطر بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في محضته الا ما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعليل
 موافق لتعليل صاحب الشرع والمنكح جميع منكم اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية ثبوت وقت النكاح او في
 مكان النكاح او جميع منكم بعض المصدر من النكاح ونحو المصدر على وزن المفعول قياساً في المزيد وعن المبدأ ان ان
 المنكح جميع شكوة والقياس سنا كج فخذت الية تخفيفاً اي الصغرة مؤثرة في اثبات ولاية النكاح المنكحات تاتية الحوادث
 اي مثل تاتية في الحكم المعلق به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الماتمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
 قبل ثبوت الالبية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعين ملامحه من جانب الشرع وانما يعينه ذلك اذا كان موافقاً للعلا
 المنكحة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملامحة فلا العمل به
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائماً يصلح ان يكون ملية ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثراً وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره او اخلاله فحينئذ يجب العمل به فالامامة شرط لجواز العمل
بالعمل والتأثير والامانة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلية قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل فقد العمل ولم يفتقر كما
توقف القاضي بشيخه وغيره على ظاهر العدة لانه اى الوصف يحتل الردع قيام الامامة اى يحتل الرد من الشارع بان لم يغيره علته كالاكل ناسيا مع
علته لا فطار اذا الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علته لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع اياه علته فلم يكن بد من دليل يعرف به صحة
وامتباره في الشرع بظهور ملامته وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثار الصغرى ولا يامر الملان
العجز لما كان ملان للصغر لظهور عقله اقيم من هو كامل الراى والقرينة في مقامه في التصرف في ملكه بالاجماع فذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعليل بالصغرى ولا يامر الاكل لتعليل الوصف موثرو هو اى تعرف صحة الوصف بظهور الاثر فغير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثره رتبة في منعه اى منع الشاهد هو اضافة المصدر الى المفعول والمانع للدين ويحكم ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
منع الدين اياه من تعاطي اى مباشرة مخلو رتبة فالموثرو هو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر مخطوطات استدلال بظهور اثره على
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو الاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره اخر
وهو اى الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باشرافه القياس على الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا هو اى اثره وثبت
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر وصحة دون الظهور والاستحسان في اللغة يستفاد
من الحسن وهو هو الشئ واعتقاد حسننا نقول استحسنته كذا اى عطفه حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من سوجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجائز اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ليس
تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك ومن الشيخ ابى الحسن الكرخى روح وهو ان يعمل الانسان من ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه دليل اقوى لتقضى العدل من الاول واعتبر عليه بان يلزم ان يكون معنى ما قال بالوجوه ترجح في بعض المواضع
تركت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاصنع وان غير حاتر واجيب عنه بان المترك سمي استحسانا لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك للمجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوى هو القياس الخفى كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
استحسانا ولما عار اسم هذا النوع من القياس بقى الاسم ولان كان من جهة بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة ترجح تركت الاستحسان اخذ
القياس اراد بذكره والبيضة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافا هذا الاصل فلان الاحسن ان يذهب اليه لكان
يترجح عنده لان الفهم معنى اخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكره صدى الاسلام ابو اليسر روح ان الاستحسان اذا كان اكثرنا فيه لكان
استحسانا تسمية للاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض المتقدمين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في
تركهم للقياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حج الشئ الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
فهم خامس لم يغيره احد من جملة الشئ سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يتم عليه
دليل بل هو قول بالتشكي فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية باليسر سجة لا اتباع هو اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال ان كان

التي هي أي شئوة نفس فكان باطلا ثم قل ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعي حق فماذا ابع
الحق الا اعتلاله ان كان باطلا فابطل واجب الترك وما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض مواضع اننا نأخذ القياس
ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة النوع وكل ذلك
طعن في غير وجهه وتجب ان غير خوف على المراد فابوضفتم اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل
بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ بن اشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحق
انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حلي وخفي والاستحسان الذي هو وقع الفتناء فيه هو القياس الخفي لا انه قسم
اخر في القياس اختصروه بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارفا في حادثة يرجح احداهما بل لعل ان امكن ويترك العمل
بالاخر لا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اولام اهل اجتهد وبين الدليل لعارض له واشاره
الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحمه على الاخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المتفق في مقابلة الاخر على وجه
قاعد وجي القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني مانعه منفعه وقد اثره بالنسبة
الى مقابلة في الظاهر ولكن انهم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وتوهمه به وجه القياس واحد
نوع الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني مانعه اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي
بالنسبة الى معنى اخر انهم الى القياس ثم العلة لما سمات ملته باثره عند اختلاف الالطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره البان
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد ما ذكرنا ان العبارة بقوة الاثر وشحمته ودون الظهور فان الدنيا
ظاهرها والحقى باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره ووجه الدوام والخلو والعدولة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنى والكدر وكما
العقل راجع وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه وضعف اثره اذ ركه بالبر بالنسبة اليه فان قيل بل لا
للمعنى للعلل بمنزلة العدالة للثبات ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا
الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا مبرورة الشهادة حجة بالولاية التابعة بحرية والاسلام لا
بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق بعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة
فاما مبرورة الوصف حجة فبالاشهيجوز ان يترجى ما هو اقوى اثره غير وانما لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستورة
لان المراد بالعدالة هو الاحتساب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اعتبرت الكل كان عدلا وان اختلف
واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض الاحكام مستورة فيجوز ان يترجى بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
الشك الى اخره ولمسنا استلزم كل قسم من القياس بمقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدمن تقديم احد على
الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومعه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين
بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
فمن تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسي الى اخره اذا سجد خارج الصلاة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

والصلوة ليس بركعة فلا ينوب عما هو قريب من قرأ في الصلاة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شاء ركنه وان شاء ركنه قيل معناه ان شاء
ركن ركوعا على عدة تلاوة وان شاء سجدة لا غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية
سعي فرجه ان شاء يوافق ما سعى يتأدى به الواجب ومن حيث ان شاء يحتاج الى النية يحتاج الى النية يحتاج الى النية يحتاج الى النية يحتاج الى النية
فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط
سورة فينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركن السجدة اجزاء وان ركن السورة ثم ركن ركوع لم يحز ذلك عن سجدة
نولها ولم ينوبها لانها صارت دنيا لغوات محل الاداء ولغيره من ادائها صارت مقصورة بنفسها لان لا يكون مقصودا لا يجب بنا
في النية كالظاهرة لا تغير فيها في النية بكل نصارت بسبب الصلابة لا يتأدى بالركوع ولا بسجدة ولا بصلوة ولا بغيره فالجواب
عن الركوع لا ينوب من سجدة التلاوة الا بشروطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ليات ثم ان اراد
عن يركع ركوعا على عدة سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزاء في القياس وبه تأخذ في الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فتحتاج سبعا الى بيان وجه القياس والاستحسان
اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً ليقض هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة يشابهان
في معنى المحضوم ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخرركا اي ساجدا لان الركوع هو السجود واد
سجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا لم تلمط راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقط
الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب بالركوع
من السجود كما ينوب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة كامل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر فظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخرركا
واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان ياتسك بظاهر النص وليس يقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
اشهر امرنا بالسجود بقوله فاسجد واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي حينه حقيقة لا يرى ان
الركوع في الصلاة لا ينوب من سجود الصلاة ولا السجود من الركوع فلان لا ينوب من سجدة التلاوة
كان اولى لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود
التلاوة لا يرى انه لو تلاها خارج الصلاة فركع بها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلاة اولى ان لا اقام ركوع الصلاة
مقام السجود لان الركوع يستحق سجدة اخرى وكذا ان التي بركوع ملحمة لا ينوب من افعال الصلاة اذ التحريم لم تنفقد لهذا
اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان السجود لا يتأدى بالالتيان بما يجاه كف فسد
وجه القياس عصاره رجوعه الى العمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فبما زحف اي ثابت بدليل
هو بما زحف لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما هذا الدليل وبهذا
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سبنا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
كما ترى فهذا بان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اي بالعمل به لا بشرط الباطن

أي بسبب قوة اثره الباطن الذي يفيض من الاستحسان بيانه أي بيانه أي بيان الاثر الباطن لا لقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة أي لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لما لم يذكر كما لا يلزم الطهارة به وإنما المقصود محجور ما يعلم تواضعه ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود لله تعالى استكباراً والاعتداد بالمقام من الذين تبادروا الى السجود تقرباً وافتخاراً كما أخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شيء يتفقهون له من اليمين والشمال سجداً لله تعالى ان الله سبحانه من في السموات ومن في الارض ومن في السموات والارض طوعاً وكراً ومن سجداً لله تعالى السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والوعود والالتفات وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل أي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة ليحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لتبطل الصلوة وكما سعى الى الجملة يقطع بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقولوا لله عليه السلام لكن جعتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادر بنفسه والركوع في غير ما أي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب من سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد والخفي وهو جعل غير مقصود مساوياً للمقصود قوله أي القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم من وجوده أي قل فانه لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرمن انوا احد ربان كل واحد منهما يقول رثنى بالاعت وقبضته ويقيم البينة في الاستحسان يقضي بانه مرسون عندنا ويجعل كانهما اربعة ناساً لجمالية التاميم كما في الغرض والبدن كما لو ادعى اثنان في القياس تبطل البينات لتعذر القضاة لكل لكل واحد منهما الاستحالة وتعذر القضاة لو احده بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة تامة الى الشيوع المانع من صحة الرمن فمقتضى التماثل واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقداً علماً وثبت بينه جميعاً كون وسيلة الى مثل الاعت في الاستيفاء وبهذا القضاة ثبت عقد واحد وجس يكون وسيلة الى شطروني الاستيفاء فيكون قضاة على خلاف مقتضى الجملة بخلاف الرمن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بتدبره في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كانهما اثنان لاجل ذلك لما ثبت الخبر لها كما لو باع منهما جميعاً لعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس بينهما فان

فأخذ في الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالأختلاف في ذرمانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرمان الثوب لمبيع بعينه وجه الثاني انها اختلاف في المستحق بقدر السلم وذلك يوجب التخالف ثم أثر القياس ستة ولكنه قويم من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاداء المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سيج خسر في سيج غير الموصوف بانه اربع في ست ومنه اتي ان الاختلاف هنا في أصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ راية السجدة في ركعة فسجد لها ثم أعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو قول أبي يوسف ربح الماخرو ومنها ان الربن به المثل ربن بالتمتع استحساناً وهو قول محمد وفي القياس لا يكون هنا بها وهو قول أبي يوسف ربح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بقياس وهو قول أبي يوسف ربح فابو يوسف رجح في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته قوله فاما الاول فتقوم الاستحسان لقوة اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخمر فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل ومعه وهو قول زفر بن ان السرقة تنتم بالاضمار اج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معني للعاونة كما في السرقة الكبرى فيجب قطع الكل وكما قالو فممن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يسه فخرج من سائمة لا يثبت استحساناً وفي القياس يثبت لوجود اللبس بعد العيين وجه الاستحسان ان العيين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النزع عن العيين فيستثنى ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سيباع الطبراة طاهر بكونه استحساناً وفي القياس يحس احتساباً لسور سباع البعائم وجه الاستحسان ان السبع ليس بجنس العين بل ليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكلامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفته النجاسة في لعنة بولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب لبعابه فينجس سور ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالتقار وهو طاهر بذاته الا انه علم بان فلا يجاوز الماء لاقائه نجاسة فيبقى طاهراً الا ان ثبتا صفته الكراهية لعدم تحايها من المقتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الحماة ففي جنس هذه المسائل رجح علما وبارحه انه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور والحقا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس به مثل السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا ان تركنا القياس بالاثار الموجب للترخص وهو قول الراوي ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم منك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقننا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في كل جواز السلم والاستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفلاء فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً ليحزله فقاماً كذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلاً ويسلم اليه لا يهرم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا نفي

نج معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوت في الذمة كالمسلم فاما مع عدمه
 كل وجه فلا يصح وعقد لكم استحوذوا تركه بالاجماع الثابت بمعاملة الامنة من غير تكييف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع بتعيين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا بيع بالنقص عندك لاننا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس الثاني للجواز معارضا للاجماع
 فنفظ اعتبار معارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام للضرورة ودعت اليه مثل تطهير
 الحياض والايار والاولا فان القياس باني لم يأت هذه الاشياء بعد تجسس المانة لا يمكن الماء على الحوض والبيوت تطهر وكذا الماء
 الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر تجسس بملاقاة النجس والدلو تجسس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال تعود وي تجسس
 وكذا الامانة اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاء لان الماء انجس بجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم
 استحوذوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاشير في سقوط الخطاب استحسان
 بالقياس المحض لما بينا فالشيخ اخرج اشار الى اقتسامه و فرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
 بالقياس المحض يوجب تعدية الى محل اخر لانه وان اقتصر باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
 التعدية على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر
 فقال الماتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسما لما اتفقا على البيع فقد
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الطاسير بل البائع يدعي زيادة الثمن والقيمة
 ينكرها يمكن القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلف البائع على الباقي وفي الاستحسان
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره والبائع
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين
 وثمانية مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان فلوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم البيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الامارة ايضا
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لفتح
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه ناس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اتمامه العمل كالمبيع ويمكن ان يعمل كل واحد
 منهما مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف لا اثر
 على خلاف القياس عند ابى حنيفة ربح والي يوسف ربح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة متقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان في السلعة قاتمة بعينها تحالفا ومتزادان

انقطاع التزاييد الى جريان التحالف بعد القبض اذا التزاد لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير النصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالغير البيع بالغير لا يرى الا شايدين البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفر كل واحد منهما باقائه البينة وجب قبول بينة ففرقا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر فيختلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المذهب يتحقق قبل القبض بعده فيثبت التحالف في البيع ويتعدى الى الواثمين والابارة والجواب اننا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالغير يملك البيع بالغير وان البيع بالغير قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يبيع بغيره بغيره بالخط منه وكذا لو كان المشتري جارية مسلم وليها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب تفاوت العقد ما حل له وليها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر البينة واختلاف الشايعين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة اختلفا العقد بل ان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد باقائه ما يدعى صورة لا معنى وذلك كان مقبولا بينة ولكن لا يتوجب بالبيع على نفسه كما ادعى في الودعية لا يتوجب بالبيع على حصة وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو كلف الحكم من الوصف المدعى علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الامام ابن زياد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي في اكثر العرائض وهو ذنب مالك احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب شاذي ودارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المهر قول الشافعي مع محمد والمعتزلة خرج من جورة بان العلة الشرعية اماراة على الحكم وليست بوجوبية بنفسها وانما صارت اماراة تجعل ما لم يجعل اماراة في محل ولم يجعل اماراة في محل كما جاز ان يجعل اماراة في وقت دون وقت ويختلف الحكم منها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها اماراة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرب في الشراء اماراة على المبيع وقد يختلف المظهر منه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من الى جواز بل وجوده مع اختلاف مكانه وتعدد وتعدد وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون امتناع حكم لما منع او لا لمنه والثاني فانه الفساد اذا امتنع لما منع ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشئ امارات وادله على احكام الشايع فكان بمنزلة ما هو دفع الشايع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايضا وجدا فاذل الدليل من المدلول كان ساقضة وباتي الكلام المذكور في الكشف ثم اجاز من شاذي امتناع تخصيص العلة نعم ان ذلك غريب علمنا ان الشايع مستلزم بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذا الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استلزم صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم كانوا يتخصصون في تخصيص ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل مخصوص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نفاضا لا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النقص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النقص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الرأى بمنزلة المعلوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع مع قيام العلة فلم يكن من باب تخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلل الموشية اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العللة فتقول في سائر العلل الوثيرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني فضعف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في العاصم اذا سبب لما في حافه بالاكراه وهو ذكر الصواب ان موثوق
خلافا للفرق لان ركن الصوم وهو الاستسكان قد بقا يوصل الفطر الى جوفه وبذا التعليل بوصف موثوق ولزم عليه الناسي
فامه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجازة فنصوص العلة اي تخفيفها قال استنع حكم هذه التعليل ثمه اي في صورة النسي
المانع وهو الاثر الوارد فيمنع قيام العلة قلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها معدت بسبب زيادة تحقق
برأوى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرح الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكمك عدو وسحاك فصار
فعله بهذه النسبة ساقطا لا اعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وما زال الفعل عتوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله تنزه لا شرعا كان
الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعالم العلة الموجبة للفطر لا مانع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار
الحس والعقل والشرح وانقلاب الحقيقة الى الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا
الاصل هو المطابقة واما الدقل فلان المناقاة بين المأكلا والكلف مستحقة وقد حكم حكم صرح العقل بوقوع اعداد التنافيين بل لا يرب
فاتنفي الاخر ضرورة واما الشرح فلا لوجاهة لا يفطر فاكل ناسيا بحث في ميده واما انقلاب الحقيقة فلو جود الاكل حقيقة فلو
بعضه يودي الى ما ذكرنا الجواب اما لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
التبب وسلب الفطر منوعة فالذي جعل منه هم دليل الخصوص اي الشئ الذي جعل عند اهل التحفيس مانعا للحكم مع قيام
العللة من نفس او غير جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اي جعل ماصيرة دليل الخصومة دليل عدم اصل هذا
الفصل وهو تحفيس العلة فاحفظنا هذا الاصل واحكمه بفتح النمرة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان العمل يحتاج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكون رد ما يرد تقصنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
صور التحفيس تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلب التحفيس راجع الى العبادة في التحقيق لا
العللة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم صفات الى المانع
منه هم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه في حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدى حكم الى المانع فيه
اي اثبات شل حكم المنصوص عليه في محل لائن فيه وزاد القاضي الامام والجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
عدم دليل اخر فوجه لثبته فيه التفسير راجع الى ما اى لثبته الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذا القياس من
الاول لانه الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا إشارة الى ان المجتهد يخطئ
ويصيب كما هو مذنب العامة والتعدي حكم لازم للعليل عندنا حتى لو خلا تعليل من التعدية كان بالملا فكان القياس والتعليل
معناه بمنزلة التدرج عند الشافعي مع وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
ثم ان كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وال لم تكن تعدية بقي الحكم مقتضا على الاصل ويكون تعليلها بما
بنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس به عامه وحاصل هذا الفصل ان
اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شريعة القياس على سمة العلة القاهرة الثابتة بحمل واجماع واختلافوا في صحة القاهرة

المنبسط لتعليل حرمه الربوا في الفقيهين بعلته الشبهة فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين ونامة المتأخرين منهم كالقاضي
 امام ابي زيد واتباعه الى فساد ما هو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحدا بن منيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومعه الجبار وابي الحسن البصري صحتها
 نذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رتبة سم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب الميزان تسكو في ذلك بان هذا هو الرأي المستقل
 من الكتاب والسنة من جعل الحج الشيء يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء اتعدى الى
 فرع او لم يتعد كسائر الحج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يجعل الاصل
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير والامالة والنسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المصنوع عليه
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المصنوع عليه الى فرع اخر وبعبارة اخرى شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا ان
 يكون غير مستعمل لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المصنوعة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص ولم
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت متوقفة على تعدد ما كان تعدد ما هو متوقفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنها لكان مباحا واشتغالا بالايضاح وهذا هو التعليل لا يوجب
 علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب علما في المصنوع عليه لان وجوب العمل في المصنوع عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل من النص بالتعليل اذ العمل من اقوى المحتملين مع امكن العمل به الى
 اضيقها ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فخرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفرع
 فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عند من في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك المصنوع والفرع في العلة لا
 ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فتعدي الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل مباحا لان
 الموجب الحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصومة فنحن اضافة الحكم الى العلة في المحل المصنوع عليه بعد
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يمتنع له
 حكم والتعليل على وجه يكون مغاير الحكم النص بالاطلاق فكيف اذا كان مبطلا لانه يوضح ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع
 الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فاجعلت سوية في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانما لا يجوز لانها علة شرعية فلما كان
 ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لاني الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع
 ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففساد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدي فلا
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا بالتعدي وهو اشتراك الاصل
 والفرع في العلة وهذا كمتوقف اول الكلام على اخره اذ اعطيت عليه حجة نافية فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية فيتحقق الاشتراك
 في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما امر بتحقيقه في اول الكتاب فكذا انما اذ انما انما العلة القاصرة المصنوعة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلك علما بانها هي الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تفسير حكم النفس بالرأى القابل للحكم مضاف الى العلة ابتداء بالغير
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذا كالميل الى
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل ان السلم انحصار الفائدة على ما ذكرنا من ان فوائد احد ما اشبهت بقدر
 الحكم بالنسبة كما ذكرنا في الكتاب شتيتا ليعتدل بالتعدي الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وبما فيها سفوف الحكم الميلة للقلوب الى
 الطائفة والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المتقولة اميل منها الى قهر الحكم ومراة التبدد والثابتها
 المنع من التعدي عند ظهوره اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجحها على العاصرة ولو لا العاصرة لتعدي
 الحكم بما من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجلية واذا ثبت هذا الفوائد وجب لقول بصحتها فلما حصل هذه الفوائد بما منج
 اما الاولي فلان الاحتصاص يحصل بترك التعديل لانه كان ثابتا قبل التعديل اذ النفس لا يدل بصحة الا على ثبوت الحكم في النصوص عليه
 وما لم يعم حكم النفس بالتعديل فاذ اترك التعديل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعديل ما لم يكن ثابتا على ان التعديل بالاستدراك
 لا يمنع التعديل بما يتعدي لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل وصفا ان كل واحد منها يتعدي الى فروع واحد اكثر تعديا من الاخر
 يجوز ان يمتنع وصفا ان يتعدي احدهما ولا يتعدي الاخر فيجب التعديل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار الامر وبين غير
 المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعديل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا وبينهم عدم العلة لا لوجب عدم الحكم بوجوه
 ان ثبت الحكم بعلته انفسه فوجوه العاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير النصوص عليه يجوز ثبوت بعلته انفسه ايضا اليه اشار
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأى لا لوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
 التعديل غاية انه لا ينفذ لنا بكملة الحكم ولكن اشرح لم يثبت النفس الا الضرورة العمل بالبدن والعاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
 عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان العاصرة تقارض بالتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع العاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندئذ دون العاصرة وعندكم التعدية راجعة على العاصرة كقولنا
 اكثر فائدة ولكوننا متفقا عليها على النفس في القواطع والحصول وغير ما فاذا هو لم يتوقف ترجح التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن العاصرة دافعة للتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وحدها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي لتوقف تقدم احدهما على الآخر ولا يتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
 بل هو توقف مية كما في توقف وجوب كل واحد من التضامين على الاخر وان ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما دفع الشيخ
 من بيان القياس مشروط وحكمه شرع في بيان وفه فقال العلل تسام طردية وموثرة فالعلة الموثرة ما ظهر اثرها من اجماع
 في جنس الحكم العلل بها مثل التعديل لبدء الطواف في سقوط نجاسة سور ومواكن البيوت اعتبارا بالهوى على ما مر بيانه والعلة التي
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع من
 اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التميز بين اهل الشرط والطرد ولا يصلح تميزا لانه لا يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
 فيه وانما نظر واني الاقيته من حيث العاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن البشرية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتقدمي بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين المجتهدين واما الى عامة
 اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلج اصحاب النظر والى القول بالتأثير فشرح الشيخ في بيان ذلك واما وجوب دفع العلة الطردية
 فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف مما اوجبه عند الاستدلال فكان اولى بالتقديم لان العير الى النزاع مع إمكان
 لو فاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من استبعاد تقدم المانع على فساد الواقع والمناقضة لان النزاع فيها قبل
 بالنسبة الى ما دونها ولما اشاع اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الواقع على المناظرة
 لانه اقوى في المدعى كما ينبغي قوله اما القول بموجب العلة فالتزام بالزمه المثل بتبينه وذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل في
 العمل عليه بتبليغ يعني مع اتفاق الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عاين الاصولين بتسليم ما اتخذه الاستدلال حكما له ليدل على
 وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت العمل بدليله الطال ما يتوهم انه قد
 انضم بتاتم السائل بموجب دليله مع اتفاق نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس ما اخذ لخصم كما لو قال انضم ان الشروع في صلوة
 انفل او صوم انفل غير ملزم لانه باشر نفل قرينه لا يضي في فاسدا فلما يلزمه القضاء باساده كما لو ضو فكن ملزم ذلك
 ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان يتيمما قد كثر في حله ما لا يهين ضمنا عليه بالشروع ونحو
 المضمون في ضمانه لوجب القضاء كما لو قال في التخلية انما منقطعة الكحل فلا يلحقها الطلاق لمقتضية العدة ليلزم من وجوبه فيقول انما
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها الوصف انما مستندة عن كمال صحيح او ثبت لبلدة انه محل النزاع فلا يكون كذلك يمكن السائل وفيه التزام بوجه
 مع اتفاق المقصود كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب ابعين وان
 التبيين واجب تبين ان التبيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجوبه المقصد
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق لنية
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتنفية يجوز بدون التبيين وكذا ههنا يضاف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب
 تحقيق في القسم الاول بخلاف ما اخذ الاحكام كشرتها وتبنيها وعدم الوتوف على ما هو معتد لخصم من حملتها بخلاف محل النزاع وهو
 الاحكام المتخلف فيها فانه دل ما يفتق الزمحل عندنا ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو اصول العوام
 دون معرفة المدارك والقول بالوجوب فيظهر اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستئصال
 بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده هذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره البعد في المناظرة او صافا مؤثرة لا
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصف رد عليهم هذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك كما
 يصير حجة على الخصم قوله واما لما فاته ان المانع امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من خير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت
 على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد والعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى
 عليه فكان سبيله الاكثار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار المانع وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
 يتعدى الى غير ما الا عند الضرورة وهي تلج اصحاب النظر والى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل
 لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لخصم الجيب الى بيانه ليكنه الالتزام على الخصم ثم المانع في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في الكتاب مما فيه في الوصف بان لقول الاسلام ان الوصف الذي تدعيه عنه وجود في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان
يقتل بعد تسليم وجود الوصف الاسلام انه صالح لا يمتنع في نفس الحكم بان يقول له تسليم وجود الوصف وملاحة للحاجة الاسلام ان
ما ثبت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وملاحة للحاجة الاسلام ان الحكم ثابت بان
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين اليا لانه في نفس الوصف وبين الملاحة في نسبة الحكم الى الوصف
ان الملاحة في نفس الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الفروع مع تسليم لعلته به في الاصل والملاحة في نسبة
الحكم الى الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الاصل مثل اسم الاول فيقول في قول بعضهم في كفاية الالة في
مقتضى اننا نحويه متعلقة بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانما لا يسلم ان الحكم وهو وجود الكفاية مشغور
في الفروع بهذا الوصف وهو الجماع نفع تسليمه لائق بالحكم وهو وجوب الحجب في الاصل بل الكفاية متعلقة بالانظار ونحوها
اذ اكل جنائيا لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا فهو مباح لا فيفسد صومه لعدم الفطر والكان الوطى زنا يوجب النكاح ولو جامع
ذكره في صومه فيفسد لوجود الانظار وان كان الوطى حلالا في نفسه وبه الا ان الجماع آله الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في النكاح
وان من جنس النساء ما لم يخرج من الحيض لقصاص ولا يتعلق بدخول بالالة وانما يتعلق بالجماع السامع بالالة فتركت الزنا متعلقة
بالانظار على وجه الجنائية وهذا الوصف يحتاج منا في الجماع والاكل والشرب على المساواة فيثبت الحكم لكل واحد دون غيره في القدر
الى بيان حرف المسئلة وهو ان القدر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن ان يكون الاكل والشرب جنائيا مسا
ولا دالة في قوله في مع التساهة بالقفاة انه يبيح طعامهم بطعمهم من جنسهم من زينة فيسقط كسب العصاة بالعدة من عطفة الله تعالى
وتريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرواية والجموع فلا شئ يرد من القول بالمجازفة في الذوات
التفاوت والتساوي في الوصف ساكنا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في الذات باعتبار
صورتها التي حرفت بها القفاة اعم مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الاشياء فلا بد من القول بان
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع حوازم البيع والاتفاق فان بيع قفيز من قفاة يعقير منها جائز ومنه
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد مجازفة في المجازفة لا يسلم ان مطلقا ما منع من
صحة هذا البيع لا بناء من الميزان في بيع الطعام بالظهور بالاجماع فاذا لا يسجد من ان تفسير المجازفة بالمجازفة من
المعيار وهو اكيل واذا فسرنا سجالات السلم ونحوها في بيع القفاة بالقفاة لان القفاة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في المعيار
نينا لا يدخل تحت اكيل لا يتصور فقد ادعت الاستفسار ان الملاحة في الوصف فيسقط لغيرها لانه الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو المحرمه في بيع الطعام بالظهور لان الظاهر عنده فله التحريم البيع في المعلومات والجنسية مشروط
والمساواة كليا منخلص من المحرمه ففي مع القفاة بالقفاة قد وجد الملاحة والشرط ولم يوجد لغيره من القفاة تصور المساواة
كليا فيثبت المحرمه كما لو كانت المساواة بالفصل على اخذ الكيلين وعندنا الاصل في بناء الاموال جواز القفاة كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار فاذا انفسد
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة في الاكيل تحت المعيار اصلا فيوزع القفاة بالقفاة عملا بالاصل والملاحة

في صلاح الوصف الحكم وهو التسمي في ما يصلح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل الوصف كل الوصف وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يثبت فيه من ان يكون له ليللا وثباته كالمجرى لما كان مبدأ الوجوب كقصاص الوصف العلة في فعل
هذا الوصف لا يجب البقاء من فان قال المصل لا اثر ليس بطريق عندى بل الطريق عندى حجة بدون التاثير ليقول بانك تحتاج الى اثبات الحكم على حكمه ولم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عندكم لا يصلح الاحتجاج به حجة مثل كافر اثم بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حجة
سما وجهه عندي لما علمنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس بحجة غير مقبولة اليك لاثبات الامام فخر الاسلام في شرح المقدم وفي اصول الفقه فثبت بذكرنا
ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للزام على الحكم وذلك بالتاثير والرد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المصل المنقولة
من السلف من اسببه الحكم واهل الطرد ووافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه المائدة مما علة في التاثير في الحقيقة
وقيل شال هذه المائدة لتولنا في تعليلهم لاثبات ولائها لابلوصف البكارة باعتبار انها حجة باهر التكاليف لعدم المائدة لانسلم من وصف البكارة
صلح لهذا الحكم وهو اثبات الولائية لانه لا يثبت فيه ما يثبت في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالشيء الثاني في نشال المائدة في الثاني في التسمي في الا
استه بالعلم والمائدة لاثبات شرط المائدة والتعويض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه شي من جنسها والفرق فيختص جوا يصح في هذه
الاثباتية زيادة شرط الظاهر الخط كالحكم لانها الوصف صالح لما ثبت عليه من الحكم لان السبيل فيما تسمي المحاجة اليه بالطلاق بالغ الوجوه وكون
التعيين بزيادة الشرط ثم مائدة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان لا يؤدي الى ادعاء والوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يبين السائل صلاحه فكان ان ليلال المصلح بيان الصلاح كالمائدة لانسلم من ليلال بيان التاثير فاذا
بين صلاحه قبله السائل وتيما زال سوال اخر ولما صحت هذه المائدة بدون نفاذ الوضع كانت تسمي اخر ففساد الوضع واما المائدة في نفس الحكم فمثل قولنا
في تسليم السمس الراس بانه ركن في وضعه فبين ثبوت نفس الوصف لانسلم ان التثنية هو يستغنى صل بل يستغنى في تكميل لبداء تمام الفرض لان التسمي اكل الفرض
في محله بالزيادة على المقيد للفرض من جنس كافي اركان للمائدة الا ان الفرض هو نفس الماستغنى في محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في السمع لم يستغنى
محمدا فكم تكيل بالاستيابة الذي هو سعة فيه لانه زيادة على المقدار وفرض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروط فيه ويتوهم في الاكمال بالابتن نادا حصل الاكمال بدونه لا يفيد احتباره واما المائدة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما ثبت للسائل لان اصحاب الطرد يعينون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وديم
مستعدده وذلك غير كاف في صحتها اضافته الحكم اليه بخلافه ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون سعة المنصوص
عليه او صافي لوجوده حكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل على نسبة الحكم الى الوصف فثبت اضافته المصل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة
اليه وهذه المائدة مخيصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا اجل شك فلا يصلح حجة
على غيرك على اننا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به بخلافه بالاجماع او بالنقص وذكر الفرائي في هذا
التمام ان الاستدلال الكان محتمل يجب عليه لعل ما ظهر عنده متى جاز من كبره او غيره وان كان مناط اليك ان يقول انما تستغنى قدرتي
استخراج الوصف فان شاكنتي في محله لغيره لذكرك بالترسي وان لم تلتفت على غير ذلك التنبه حتى انظر فيه فان قال لا ينزعي ذلك
ولا انظره وان كنت اعرفه فمذاعنا ومجربهم وصاحبها كاذبا لو فاضل بكتبان حكم مستسما حجة الى الظاهر وشك هذا الجدل لازم ليس الدين

ومثال هذه المأنة الثاني تسليم بان الاتح لا يتحقق على خية عند الدخول في ملكه لعدم البعنية كما بين العلم الاسلام حكم الاصل
وهو عدم تحقق في ابن العم عند ما ثبت لعدم البعنية بل بعد القرائة وعدم الحرمة قوله واما فساد الوضع فكذا انما الوضع
مبارة من كون الجاهل في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص والاجماع في التحقيق الحكم ومبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التغليب والاثبات من التلغيف
وبالعكس هو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة تحمل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتغني عن عدة النقص
بالجواب او بزيادة قيد فيمنع في النقص واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الجيب كالمصلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى ملته اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع
في محل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة دانه مقدم على النقص لان لا طراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يشتمل تبديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصحار الى التلخيص لكونه غير مفيد فاذا ورد على الجيب
بذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملازمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرض والاصل فان تيسر
والاصح ينقطع انما لا يشتمل بعد بطر واحترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك بمثل تلييل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة
اي اثباتها باسلام اعدائه وبين اى جعل سلام احدهما والباصلة لتلخيص اى جعلوا نفس الاسلام مله لا يجاب بالفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من فريضة
منه قضا والقاضي على انقضاء العدة كروة احدهما ولا بقاء النكاح اى ويشل تسليم لبقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتايل الى
انقضاء العدة في المدخول بها كالمطلوق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا سلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثر
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل المدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رمة المستتر
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اى لتعليم في المسلتين كما بينا فاسد في وصف
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام واحكم ايضا في اى احوالها بدوا الى اخر الاوصاف وحوادثها في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اجتمعنا الفرقة لوجبنا انهما الى الاسلام الذي حدث لاختلاف ذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والالما لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية احوادثها هو الارتداد وهو آخر الوصفين
وجودا فوجبنا اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال جيا والنكاح ينشأ على العصمة واذا كان كذلك كان
التيسيل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وصفه لانه لتيسيل لبقاء الشئ مع ثانيا فيه وهو معنى قوله
الردة لا يصلح عنوانا لى لوجبنا النكاح مع الردة التي هي منافية لارتم ان يحمل الردة عفوا اى وفي حكم المردوم لكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسى وحي لا يصلح ان يكون مدفوعا لكونها في نهاية الفتح قوله كواما المناقضة فلهذا

المناقشة تنحرف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما منع او لغيره ما لم يرد من لم يجوز شخص العلة اذ الشخص
مناقشة منه هم وعند من جوزه منه تخلف الحكم عما ادعاه اذ مثل قوله لا لما منع وسمي تلخيص اسباب الطرد والى القول بالان
مثل لا تقسام المنفعة لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لما اتفق بها او رده السائل من النقش لا يوجب الجيب به من غير
منه بيان الفرق وروده نقضه ولا يتحقق ذلك الا بالانقضاء من طرد الى بيان الحسن وبذلك ان لم يزل ذلك انقضاء ما لو سأل
السائل ولم يناقشه في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذ اجل انقضاء ما لم يرد من لم يمسك السائل في ذلك
بان يقول منجبت على باطلا وذا الوصف وقت نفس ذلك بما اوردته فلم يوجب طمته فلا ينفذه بيان التاثير والشرع في الفرق
في هذا الجمل لان ذلك انقضاء عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لانما المطالب الاول فلا يسمع منه في طرد الى
التسك بالتاثير والوجوه من الطرد فيها يند من الجالس وبمثل هذا القم فيها على انشاؤه رجمه في استراط النية في الوضوء
انها هي التيمم والوضوء طهرتان لا بل المساواة فكيف افترقا في لاديه بوانته فهاهم بمعنى الاكراه في نية تان في اشتراط النية
وهو مكتبة منقولة من الشافعي رحمه الله وهذا هو القول والتمثيل يتحقق بطل النوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طهرتان
للضواة ولا يشترط فيه النية فيفطر الجيب عند ذلك لبيان دمه لاسية اسي المعنى الفقه الذي يند من به النقش ويقع به الفرق
في هذا القول هو عدم نظيره في تعبير غير معقول المعنى لا التقليل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وما يدل على
لورسل وهو حال محض جازت مساوته في كل الذي قام به النجاسة وبما اخرج لم يجب غسله اذا ثبت انه تعبد في كان مثل النية
الان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في محل في شرط النية فيه كما في التيمم تحقيقا للمعنى التعبد في العبادة لا يتبادر
بدون النية بخلاف غسل الشوك الغسل لانه معقول المعنى اذ المقصود في الالة من النجاسة من محل لاسية التعبد فلا يتوقف على النية
دخول القول في الماد في التطهر على بطبيعة كما انه من مل ومو بطبيعة لانه خالق لهو في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
ظهورا والظهور هو الظاهر غسسه المظهر لغيبه كذا في تفسيره فكل من الغلبة المنة او وسالته في صفته الطهارة وذلك بان لا يثبت
في غير اذ كان كذلك فعل في التيمم من غير قصد كما يعمل في الالة والرى من غير قصد وكما يعمل في الالة من غير قصد
واما قوله في قوله في التيمم الثابت في المحل وهو صيرورة لموصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى بل بالهامة الاحضاء حقيقة وشرقا
اما حقيقة فلا انه لم تعبد بها حمله بعد كانت فلا برة واما شرعا فلا ان المحل هو غسسه في الماد التقليل لا النجس وذلك لا يوجب
تغيير صفته المظهر فيقع الماد على بطبيعة على ما كان والنية يشترط لا يغسل بالقائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل بطل المحل
مثل غسل النجس في عدم ففكره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان انما التيمم غير معقول المعنى فيمتلج نية الى النية
ليتمه فعليه على خلافه في نية مظهر وبعد اصار مطهر الى النية وما يميزه الماد استغنى عن النية كما استغنى الماد عنها في غسل المطهر
باسية الاله بغير نية كما في استعمال الماد فثبت انهما بمنزلة دامة بوانما الممارسة في صفته الطهارة لانه لانه لا تستكمل للمعنى في
يسكن التيمم لا يتقال في السج شرحه الوضوء ومظهر وهو غير معقول المعنى في التيمم لانه في كثير النجاسة لانه اذا التيمم كان مثل كل
في انه ملوث لا يميز في نية ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانه يقول هو لم يمسك بطل قيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل لانه الحديث اليه كسريته الى سائر البدن اما ان الحكم استكمل من الغسل الى السج لخرج فيه السج ابتداء ففينا

وتعد لما قام مقامه فاسئل اخذ حكمه فاستثنى من النية كالفعل وذكر القاضى الامام فى الاسطر فى جواب هذا السؤال ان المادى سطحه ونفسه
 لا بقلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيلا لضعف من التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيره بالذلة عينها فيها من فيه النجاسة ضعيفة لانها
 وسهوه دون ايمين واستغن عن الغريزة لافادتها الطهر فصار البطل كالمسائل بل الذى يقدر على الازالة فى افادة الطهر فند
 الوجود انى الوجود الاربعة المذكورة تنبئ على تضرع اصحاب الطر والى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالاات الاباكر
 الى بيان التاثير فيما ذكره اسن لا وصف الطر وادى فطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والامراض عن
 الاستعمال بالطر حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلل
 المؤثرة لا يتصور شيئا فسادا والوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او الاستدلال بالاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
 فاسدنا فيه ونفعه ولذا لا يتصور بالمتاينة حقيقة لما ذكرنا ان التاثير ثبتت بهذه الادلة وهى لا تكمل للتناقض الحقيقة وكذا
 التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة محتمل مجوز عند الجمهور من ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض
 الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يوجب التاثير والجمع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذلك العلل المتنبطة
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بها هو علمه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها حقيقة لئلا ينفى ان التناقض
 يتطل ففسد الدليل ويلزم منه نسبة الجمل حقيقة الى صاحب المشرع وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يتطل الدليل بل يقرر ويلزم منه
 نسبة الجمل الى صاحب المشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فسادا قبل ظهور التاثير فلو
 وصحته فذلك فيرسل لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف لعدم تاثيره صح بالممانعة ونسب الوصف لهذا الدفع
 ايضا كما فى العلل الطرية وان اردتم بفساد بعض ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب محال للممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فلما اردنا به فسادا قبل ظهور التاثير لكثرة
 تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للممانعة ونسب الوصف بخلاف الممانعة فانها فى الحقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبما ظهره ولم يتبين ان ذلك المطلوب كان بالملاد تحقيق فيه ان محجب لما كان من قصيد
 لتبليغ بوصف موثر وعين وصف من اوصاف النفس للتبليغ لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوصف اصلا قبل بيان التاثير
 وبغيره اذ لو احتملها قبله وبغيره لا يكون موثرا حقيقة والتقدير انه موثر فى الحقيقة فاما اذا علم بوصف طوى فيحتمل ان يكون صحيحا
 نفعه ونفسه فيحتمل ان يكون فاسدا اذ الطر يوجب فى الاوصاف الفاسدة كما يوجد فى الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد
 الوصف فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فوالسلام
 فى اصوله وذكرنا نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت الوصف سببا والسائل عن الممانعة الى القول بموجب
 العلة ان امكن ثم الى تعاقب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وما وضع لان الدفع اذا كمن تسليم اعلم انهم مع بقا انحراف
 مع انه اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هى استواء السائل قوله لكنه التضمين لئلا ان اذا الصور
 مناقضة اسى ورد نقض صورى على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطرية
 حيث لا يمكن دفعا عنها لان النقض الوا عليها بطلها حقيقة اذا اطر ولا يتبعه بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجوه الاول لو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فكلما حكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
 وهو لا يخرب بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف به و نه علة واذا
 لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده
 فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جاز تخصيص العلة فاعند من ياباه فلا ياتي في هذا الدفع على ما يراه
 والرابع بالفرض المطلوب بالتعليل كما فيه ومما ملل الخرج عن المناقشة ان المعلق متى امكنه الجمع بين حكمه علة وبين ما يتصور من
 لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ومنه لم يمكن الجمع لانه نقض وبهذه الوجوه يمكن الجمع من غير رجوع
 عن الادل فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لبول فيورد
 على هذا التعليل اذ لم يسأل اي لم يتجاوز من النجس نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حادث في السبلين بالاحاطة فتدفعه
 او بالوصف اي بكن الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كما ركب
 يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما خال لم يسأل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تمت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
 وما والجلد ساهرة ليا فاذ انزلت الجملة صارت احتمالا هرا لا خارجا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او فتمت مسترأه واذ رفع عنه
 كما كان مسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او انجسته الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
 وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وبهت الخرج بوجوب غسل ذلك الموضع عمدة قليل كان ما وكثيرا ولو جوب عندنا اذا جاوز قدر درهم
 وليس اذا كان ما دون الدرهم حيث لم يجب ولم يسأل بالاجماع هل على انه ليس نجاس فانه اذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم
 نرفع بالمعنى الثابت بالوصف الذي لا يخفى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا بانما
 انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
 اي بسبب ما يخرج من البدن لا لتحتمل الوصف بالتجوي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتدار على الاعضاء الاربعة كما في البول وحز
 بقوله باعتبار ما يكون منه عن مسابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
 كما جازا ولم يلح كالبول في اسباب الطهارة وفي محلها لكذا وغير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها تقبين بدلالة التاثير ان
 غير السائل لم يدخل تحت التبايل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف بمعنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف
 يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المخرج السائل فبعد بالحكم بيان اي على التعليل المذكور نقضا صاحب المخرج للسائل فان الخرج
 من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم يتحقق به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ادام على الفرض فانه
 عن فوافل فتدفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وبهذه القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
 ليس بحدث بل هو حدث ولكن بما خرج الى ما بعد خروجه الوقت مضرة قدرة الحكم على الخرج عن عمدة التكليف وهذا المزمع
 الطهارة بالذات لا بغيره اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على النجسين بعد خروجه
 الوقت لانهما بعد ان يسلمان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما في البيع بشرط النجس وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
 على قول من جاز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالقرن اي بدفعه بالقرن وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من جاز التعليل

لا

الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب الحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبلين حدث فاذا اُلزم أي دام مدار عفو القيام
وقت الصلوة أي لا يلائم قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بقوله لا يلائم في هذه الحالة
وكذلك هنا أي نفس الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبلين في أنه اذا صار لا يلائم عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفو
في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للأصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جملة عفو الأصل فلا يكون ذلك نقصا قوله اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض من لالة اذكرة
المستدل من الوصف على المطلوب وانما دليل آخر يدل على خلاف المطلوب وتدل على مانعة في الحكم بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول
للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن من الذي من الدليل ما يدل على خلافه فليس ينعى تعريض الدليل بالأبطال ثم المعارضة
من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة مدللة على تنقيص حجة مستدلا وليس
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بدليته
لا بد من الاعتراض ومجبه الجمهور ان المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تسك بها المجيب لا يتم حجة
بالم تسليم من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبذلك ان القرآن انما صمدت حجة عند السلامة من المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان استند في القياس قوة الظن فاذا اعترض الدليل ان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما عن حيزه الى ان تخرج احدهما كانت المعارضة بيان ان اذكرة المستدل ليس بعلته
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة لا تمنع ابطالها ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة تمنع
ابطال التعليل المعلق وذلك لان المعارضة اشبات وصف مبتدأ به يجب خلاف ما اوجب دليل المستدل من غير تعرض لابطالها والمناقضة
الابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلا تضمن
هذا النوع من المعارضة احدي خاصية المعارضة بسبب اتمام علة مبتدأ به واحدي خاصية المناقضة بسبب ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها تصدته والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما فان اذ المعارضة ليس
تسليم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تمنع بطلان دليله فساد لالة على الحكم وقد احتل الخرج رحما جدا ايضا ان
المناقضة لا ترد على السائل الاثر فكلين كقول هذا النوع من المعارضة بعد ظهور القاطع قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول بالعبارة في شئ من التنقيص دون التنقيص ولان الدليل بعد بيان القاطع
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلق مشبه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو متوخى حقيقة هذا الاشارة الى الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمة الله عليه قوله وهو لو كان الة آخره اسما القلق
نوما في القلب في اللغة يستعمل للمبينين احداهما ان يحمل على الشئ اعلاه واعلاه اسفله قلب المقصود والكوز والثاني ان يسلط على
الخبر او ظاهره بالقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد هو تغيير حقيقة الشئ على خلاف حقيقة التي كان عليها فكذا
لن القياس يستعمل القلب ايضاً في معنى واحد هو تغيير حقيقة الشئ على خلاف حقيقة التي كان عليها احداهما اي احداهما

المعلول عليه والعلته معلولا على مثال قلب النار فان العلة تكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اغل منها وهذا الحكم
يغير على التعليل لغيره واهله اعلاه فكان قلب النار وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا حصل الاستدلال بالحكم بان تجعل حكما في الاصل
علة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا حصل بالوصف محض فلا بد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما بغيره
عانه له اسكالا لانه سابق على الحكم مثل قولهم ابي يتبع هذا النوع من القلب وشمل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام
ليس من شرائط الاحسان حتى لو زل في الزمى المحال لثيب حرم عندهم الكفار جنس بجلد بغيرهم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين ابي الامر انهم
وبقولهم ما اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يترجم اليهم والشيخ يفتي بان على الذكر والاشية فعملوا
جلد المائة علة لوجوب الرحمة فلما المسلمون بجلد بغيرهم لان تترجم اليهم لانه بجلد بغيرهم فعملناه مانصب علامته في الاصل
وهو جلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو جرح الشبهة علة لهذا القلب بكونه صورة حيث على ان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه للعمل وفيها معنى المناقضة لان ما جله العمل مائة لما صار حكما في القيس عليه تبليط القلب او حقل مائة رتبة حكما فسد الاصل كخرج
من ان يكون مقبلا عليه المستدل في الحكم المطلوب فيقضى قياسه بما قيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما اقبل ابي هذا التعليل لان القلب فسد
الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس بجلد بغيرهم مائة فيرجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا تستدل
اصلا والاشية ابي النوع الثاني من القلب ان يجعل اسائل وصف العمل شاها لنفسه بعد ان كان شاها عليه وهو ما خوذ من قلب
اجواب مائة الضمير للشان اذ لا وصف كان نظره ابي فله الوصف اليك حيث كان شاها لك يحتاج منك نصار وبه اليك حيث صا
شاها عليك بما جرك من خصمك وهو السائل كما ان نظره الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطله اليك وان كان المراد من كان نظره
السائل معنى قوله كان نظره اليك كان مرفضا منك وفاد لا لك بان كان بدا عليك نصار وجه اليك ابي صار شاها بدلك مقبلا عليك
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تبليط لوجب خلاف ما اوجبه العمل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشترطه من وجهه وبقائه من وجهه اخر يكون مناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لا حارخصين على الاخر في حادته غم انهم اخر عليه
في عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان المتعارضين يوجب المناقضة
فيتعد العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحد على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه ابي هذا النوع من القلب لا يكون لا يخفى
الا بوصف زائد على الذي ذكره العمل فيه ابي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون تبليط الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فبطلان هذا تبليط الحكم بعلته اخرى فيكون معارضة
مخفية غير شفهية فلا يبطل افعال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لا تبليطه فلا يصح في حكمه في آخر مثال ابي مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتاوى الاستيعاب النية كصوم القضاء
فعلقتوا وجوبه بيقين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه ابي صوم
القضاء وانما يتبين بعد اشرع فيه وهنا ابي صوم رمضان يتبين قبل اشرع فيه لانها سائر الصيامات من الوقت فزاد في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما به انهم حيث لم يتبين انه متعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا منه
في هذا الوقت تبليط على ان من زاده الزيادة ما تركه انهم وبينما محل النزاع فكان قيااس هذا الصوم من القضاء بالبعد

وزعم بعض الأصوليين أن القلب مردود والآن المعتبر من أن له تعرض في تعارضه في حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز أن يكون العلة الواحدة وللأصل الواحد حكمان غير متنافيين وإن تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل ولا اثباته بعلمته كالأجتماع التقيضي في محل واحد واستحالة اقتضاها لعلته حكمان متنافيين لتعذرنا شيئا ما لا يجوز أبداً عن الأول أنه إن لم يتعارض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادماً في الدليل إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني أن شرط القلب اشتغال الأصل على حكمان غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بأبيل منفصل وإن لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيض حقيقة الاستحالة وإذا كان كذلك يصح حصولها في الأصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما فيمكن أن يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل وإذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت أن القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل أن يمنع حكم القلب في الأصل وإن يقيح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وإن يقول بوجوبه إذا أمكنه بيان أن اللازم لا ينافي في حكمه وأن القلب قلبه إذا لم يكن قلب القلب سنا قضا الحكم لأن قلب القلب إذا فسد بالقلب الثاني سلمه أصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الأصول ورايت في بعض نوادر أصول الفقه لا يمكن القلب النقص على القلب لأنه خرج مخرج الفساد لكلام بعضهم إلا على سبيل التعليل لا ينفرد البيان أن هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الأول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل العمل فيه وعليه ما يرد على الأول وأعلم أن تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بأبيل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فإنه لو ثبت التأثير لوجب إبطاله في إيجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بحمل الرجم على العلة للجلد لا يرى أن التأثير في قولنا في المذمة سموك تعلق حقيقة موت المولى فلا يجوز فيه كمال الولد لما ظهر لتعليل العتق بالموت في أثنى من البيع في أم الولد لا يمكن قلبه بان يقال ما تعلق العتق بالموت لأن البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليل بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول في التأثير لا يقبل منه قوله لأن القلب معارضة وغير المؤثرة بالأصل معارضة للمؤثرة وإذا كان كذلك ينبغي أن لا يرد حقيقة القلب على العمل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد بصورة القلب في بعض العمل تدفع ببيان التأثير كما تدفع صورة المناقضة المذكورة وأنما يرد حقيقة القلب على العمل للطردية يؤيده ما ذكره صدر الإسلام أبو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الأول أنما يجز في كل طرف من الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على ما لم يظهر التأثير ما ذكره نسخة أخرى من أصول الفقه والمخلص من القلب ما تأثير الوصف في الحكم الذي ظل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت أن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وأنه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كوف ودل على قوله وقد قلب لعلته من وجه آخر وهو صيغة فاسد مثلاً له هذه عبادة لا معنى في فاسد ما لا تدرى بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول أصحاب الشافعي في أن الشرع في صوم التطوع أو صلوة التطوع لا يوجب المنع فيه حتى لا يجيب القضاء بفساده هذه هي عبادة وسبيل الصلوة والصوم لفعل التي شرع في عبادة لا معنى في فاسد ما يعني إذا خفيت لا يجب ولا يجوز تأملها ولا معنى فيها واحترافاً عن كج فإنه وجب بالشرع إلا أن لا يجوز بحجب فيه بعد الفساد فيجوز أن يلزم بالشرع كالوضوء فإنه لم يلزم بالمعنى في فاسده لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كان كذلك أي لما كان الشأن كما بينا أن ما شرع فيه عبادة لا معنى في فاسدها وجب أن يستوى فيه أي فيما شرع فيه من العبادة حملت التذكرة

كما استوى علمها في الوضوء باعتبارها لا يحمي في فاسدا وبذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يفسد في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواءها فيه كما في الوضوء ولما اتي بثلث استواءها فيه والتقدير يلزم فيه بالاجماع كان اشرع لزما ايضا على البقية الا ان
و هذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلبا التقوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه في ادعاءه من الحكم
المستلزم للمخالفة دعوى المستدل لان استواء اشرع والتقدير لو ثبت يلزم منه كون اشرع ملزما كالتذرع وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب آخرون الى انه لا يقبل الا وجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل سبوا بحكم آخر ليس بمناقض بقا تعين الحكم الاول لان
لم ينف التسمية ليكون اثباتها ساقضا لمداه واذ كان كذلك فثبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن كالتعادل دعوى
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض محكين اذ انا شرط صحة القلب بالانتفاء اجمع بينهما بدليل منفصل كما في بعض
وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني وفي هذا السبيل وهو ان المقصود من الكلام
وان لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل ان ملح بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شئ اخر يختلف عنه الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء التذرع والشرع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للتذرع ولا للشرع في ايجاب
الوضوء واستواءها في الفرع وهو النفل باقتدار الاداء وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التعادل في ذلك
اي اشكال استوى بسطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل ملته في الاخر فيستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
في الاصل وكون اشرع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بوجوده في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاشتباه لونه ملزما في النفل
بالقياس على الوضوء ولا يكون الاشكال اثباتا لحرمة في الفرع بالقياس على اصل من حيث المعنى واما يستقيم هذا التعليل اذ كان الاستاء
منه مقصودا وليس هو بمقصود وقوله واما المعارفة فاعلمت المعارفة التي غاصت من سعة المناقضة ولا يهمل
فقرمان احد همل في حكم الفرع بان يذكر السائل ملته اخرى يوجب خلاف ما يوجب ملته المستدل من غير زيادة تفسير
فيه في ذلك العمل بعينه فيقع به بعض المقابلة من غير تعرض لابطال ملته انصاف فيمتنع العمل بها بمناقضة كل واحد منها ما يقابلها وينسقط
العمل الا يبرح احدى الهيئتين على الاخرى فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالاربعية حينئذ ومثال هذا النوع من المعارفة تحقيق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في ثلث اشح في الوصف فيمن ثلثت كالفعل فانما لغرضهم يقولنا انه مسح فلا يمس ثلثيته كالمسح
انحن هذه معلقة بغيره لعملة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعبارة اخرى في ذلك العمل بعينه قوله والثاني في ملته الا ان
اي النوع الثاني معاوضة في ملته الاصل وهي ان يذكر السائل ملته اخرى في المقيس عليه فتعقد في الفرع واستل الحكم بها معاوضة
للميثم ذلك اي هذا النوع من المعارفة باطل لان الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان وغير متعديا لاني الوصف الذي يدعى السائل في الاصل
ان شئت بطلت فختلفت كما لو حقت في ان قطرة بول ودم وخرنوب شجاسة البول والدم والخرنوب حتى لو توهمنا ذلك لبعض المعاني فبطلت الوصف
والمعنى بانفساده فاجرا لا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدي فاذا اطل التعليل من التعدية بطل المحلوة عن الفاعل فاذا احكم في الاصل
ثابت بالشرع وان العلة لا فرع يثبت الحكم فيه بالعملة واذا اطل التعليل بطلت المعارفة به وهو معنى قوله لعدم حكم اي لعدم حكم
التعليل ان كان متعديا كانت المعارفة فاسدة ايضا متعديا الى فرع يجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارفة

لما افسح النزاع الامر حيث انه يندم حكما المعاني في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصحح دليله عند عدمه من غير ان يثبت
 يصحح دليله عند تعارضه مثاله اذا اطلق الجيب في حرمة بيع الجبس بعبه شفا غلما بانه كيلما قول بعبه كيلم بعبه شفا غلما كالخطبة في البيع
 فيها فانه لا يمكن ان المنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيارات والادخار وقد فقد بها المعنى في الفرع فذا المنى يتصل بفصل بعبه هو
 الاثر والذين ونحوهما اذا لا يتصل بالمجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تقتضي للسائل الماس حيث انه ليس بوجوده في عصر
 و قد قلنا ان عدم العلة لا يصحح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطم ولم يوجبنا الفرع فذا المنى يتصل
 الى فرع مختلف فيه وهو العلو كما قد دون الكيل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه ادلى بالفتاوى وهذا معنى قوله ولساوه
 نساك لتليل الذي عارضه به لو افاد تعدية واعلم ان المعارفة في الاصل السمي بالفرق عند الجمهور هي من لاسواد الفاسدة التي لا تقبل
 من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بين صحيح في نفسه بين الشيخ وبين ايراده على طريق تقبل منه فقال في كل كلام صحيح
 الاصل في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المفارقة اي في ذكره السائل واصل الطرد في مقام السدول على وجه الفرق ولا يقبل منهم
 تذكرة نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الكثرة لتقليلنا لاعتقالاتهم في اعتناق الراي اننا اذا اعتنع الراي من
 المردون نفذ حقه من ذنا سوا كان الراي من سوا او سلا الا اذا كان مسلما يوم العبد بالسكاية في كل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
 على المولى عنه يساوه وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتناؤه اذا كان مسلما قولنا واما ذلك قولنا في المفسر فعل اصحابه في هذه المسئلة
 بان الاعتناق تقر من الراي من المانع بالابطال اي بطل حقه في الدين بدون رعاه به وهو البيع بالدين عند الجمهور
 الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا لمع الراي من المردون بخير اذن المانع فقالوا اي فرق اهل الطرق من اصحابنا بين البيوع
 الذي هو الاصل وبين الاعتناق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتناق مثل البيع لان البيع يستل الفسخ بعده وقوله فيظهر اثر من المانع
 في المنع من النفاذ فيعتقد على وجه يمكن المانع من فسخه بملكان الاعتناق فانه لا يستل الفسخ بعده باصدا من الاصل في عمله فلا يظهر اثر
 من المانع في المنع من النفاذ فيعتقد لازما كذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه قد صدوره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل
 فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليس ان يقول ان القياس لتدريه حكم الاصل ودون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقف ما قيل الراي في ابداره والشيخ بعد ثبوته لانه
 حق للمانع لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراي بالاجماع حتى لو تبين الى ان يذهب عن المانع ثم البيع كذا في الاسرار وانت في اهر
 فهو الاعتناق بطلان اصله لا يستل الفسخ والرد اي اقل من الاصل شيئا لا يستل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد
 الاعتناق لا يرد ولو اراد هو المولى ان يمنحه لا يفسخ بوجه بملكان البيع وهذا تغيير حكم الاصل لانه الاصل بطلان من الاصل غير الاعتناق
 على وجه التوقف واصلنا نصب على التغيير او على المصدر وما نفعل به والدعا علم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلكت في بيان دفع
 المعارضة بعد صحة ما قلنا واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم ينفذ بطريق من الطرق المسلمة في دفع العلة من الممانعة
 والقلب ونحوها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال المجيب بان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب
 خلاف ما اتفناه دليل الجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم تنفذ بطريق آخر فان لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان حج ملته

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بملته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دعا به الجب لان العمل بالراجح واهمال
 المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف و التخيير لقوله تعالى فاعبءوا اولي الالباب
 فقعدا بالاعتبار لعل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن بحكم بالظاهر احكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتسكت العامة باجماع الصحابة والفقهاء
 على تقدير بعض الادلة العقلية على البعض اذا اقترب به ما يقوى على معارضة فافهم قد موافق ما كتبه رضى الله عنه في البقاء اثنتان على خبر
 من روى ان الاما والامن المادوقد موافق ما روت من ارجوا عليه السلام كان للرجح جنبا وهو صالح على احدى الوجهين من الفضل
 بن عباس رضى الله عنهما عن بعض عليه السلام من ارجح جنبا فلا يصح له قولى على جنبا بل كبر علمه بملته وطف فيه وقوى ابو بكر رضى الله عنه
 خبر المنيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يكثر تعدادها ولكن الظاهر لا يوجبون العمل بالراجح بقولهم في الجواز
 والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى النفاذ ولما قال عليه السلام اماه المسلمون حنا فهو عندنا
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا قلنا ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ارجح احد طرفيه على
 الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
 فيما معلومين اذ ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
 تعارض نصان قاطعان فلا يبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرفنا التاريخ صريحا او دلالة والاوجب للمصر الى دليل اخر
 او التوقف دلا في معلوم ومنظون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان العمل بالترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها
 فعند تعارضها وجب الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل نبي اية التاكيد على الاخر وصحاحي قالوا ان
 القياس لا ترجح بقياس اخر اى زيادة احدى التلسين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا يحسن
 الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير بوجوب
 عن بيان زيادة واحد التلسين على الاخر وصفا ولما قال القاضى الامام ابو يد ريم الله والترجيح اطلاق الزيادة لاحد الطرفين
 على الاخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بالامارة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للبريد عليه لا بما يصلح اصلا ليقوم
 به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
 بها المائلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصد في العادة كالذات او اجمنة او الشعية في مقابلة العشرة
 لا يعتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سيجد جعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوها اذا قولت ما العشرة
 فالتكافؤ لا يسمى ترجيحاً لان الستة ونحوها يعتبران في مقابلة العشرة ولا يبدوا حيزا وتقولوا وصفا من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
 حديث واحد او قياسي واحد او في الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلف فيه ذهب بعض النظار من اصحابنا وبعض
 اصحابنا لشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليلا واحدا من جنس قياسي اطلاقا بالتعارض فيجوز الدليل لاخر لما من المعارفة صحيح
 به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي ماضه وليس اخر مثله في اثبات
 احكم بترجيح على الاخر لا ترى ان اعلية المنازعة من اصول ترجيح على المنة فمن اصل احد التسعة لتوقفتها بكثرة اصولها لعل المنزعة من اصل
 وكلما يدل على حكم واحد يكون او لى ترجيح من اعادة واحدة المنزعة من اصل واحد لقوتها بكثرة في انفسها وكثرة اصولها وادب

مما لا يوصف الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفته توجد في ذاته لانها ممتلئة اليه كما في المسوات
 و١. لان الوصف لا يقرام له بصفته فلا يوجد له اعتبارا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستد بصفته فلا يكون تبعا لغيره فلا يجب
 بالنظر الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل كمنع يوجب الحكم على خلافه فيستأقطا لكل بالتعارض وهذا بخلاف
 العلة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها فتقوت في انفسها فيترجح على الاخر بمقتضىها فاما العمل فلا يتقوى
 بكثرة شوا ولا بكثرة اصولها لان كل عمل تشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل خرد لا انسل ان قوة الظن يحصل بكثرة
 الادلة فانه لو اجتمع قياس من مارض تلك الاقضية فبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر ارجحيا لما لو كان القياس واحد
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجح الاقضية المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ولو لم يذكرنا اتفاقهم على عدم
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدرسين لو اقام شأهين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للمجهول وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية
 بطريق الاصل كالدلي يشهد بهلال كضمان وحده في السام غيغ فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصحيح
 فلا يقوم به الترجيح ولو اقام احد شأهين مستورين والاخر شأهين عدلين ترجيح شهادة العدلين لظهور اليك من فضلها
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير مغفاله قوله وكن كما كنتا
 واحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة فيه اي وثل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالنظام اية اخرى او حديث
 اليها ولا الحديث بالنظام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بالنظام قياس اليه ونقل عن بعض شائخنا رحمهم الله
 ان انصير المتعارضين وان كان حديث آخر اليه يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنفس الذي يوافق وتباينها فيصير مرجحا والاصح ان حد نص لا يترجح بالقياس لانه من جنس
 ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما يترجح بعض الدلائل غير القوة فيه بان كان احد المتعارضين مفرا
 او كمالا والاخر اذلا او كمالا او كان احدهما خيرا مشهورا واهل الاخر فخر او احدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين حديث في الاخر
 على ما من بيانه قوله وكذلك اى دلكا يترجح احدى العدلين بليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته
 حتى اذا جمع رجل رجل جراحته واحدة صاحب القتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا دات من جميع الجراحات كات
 الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من
 جراحات صاحب الجنايات المتقدمة علة تامة ليصل معارضة كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح وصفا للجناية اخرى فلا يقع بها
 الترجيح ولو قطع احد هاتيه ثم جرح الاخر رقبته فالعاقل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيها هو علة تامة للقتل من
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذكي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
 الصحة في القياسات اربعة اقسام احدا الترجيح بقوة الاثر بان كان احدا القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
 كان ارجحيا عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون حجة فلا يتاثر في الترجيح واما ما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
 يستند في الحجية فان الوصف به صار حجة فيما كان اقوى كان الاحتجاج به ادلى للفضل وصف في الحجية اى لزيادة اثره وكذا في كل

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في مصادقة القياس فان القياس وان كان موثرا بفتح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير حرج الخبر لقوة الاتصال فانه لما هاجم به القياس بالنبى عليه السلام تقوى بما وجب قوة في الاتصال من سلامة من لا
وصبط رواية ونقته على ما بينه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثرة فم الشهادة لا تخرج بقوة العدالة
عن التعارض حتى لو جدد كل العدالة في ما بينين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين قوى منها في الجانب الآخر وكذا
القياس ان بعد ما ظهر تأثير ما بينه ان لا يخرج احدهما لقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثانية بالحمية والناس في ذلك لم
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باسئل العدالة فلا يثبت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فمئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها مبررة من الاندماج من ادكباب ما يتقد احمرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقتون على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان القوي نظير انما عدل دني درجة في التقوى من الذي يقين انه
دون فيها بمثلان تأثير العلة فان قوة الاثر عند المتقاة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تأثير ما ثبتت بادلته معلومة متفاوتة الا
بعضها من بعض كمن العمل بها والاشكالية التي تنققت فيها التخرج لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سباع
نخس في القياس لان لها بها متولد من العلم النخب فاذا اتى الماء حالة الشرب تخبر الماكن في سور سباع البها ثم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاته كخمس الماء يوجب نجسه بالنفس كمن الاستحسان هو ظاهر لاننا نشرب الماء قهر او اننا نعلم ما جئت لارطبة فيه فلا
يوجب ملاقاته الماء نجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للتخس من الاحتكاك وقد جين انه
لم يوجد الاحتكاك اصلا فيقى الماء ظاهر كما كان مع ان وجه الاستحسان قد نال دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاول في
من شديدا فيخرج الاستحسان على القياس اقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادقة القياس مثل مثل تطول
احمره فانه لا يخرج احمر من كلح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمينه لانه تفاق المجد على غيبة منه وهو مرام على امر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارتاق بالماكي معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت سكا قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييا
اي كافرا قد بيناه ولقد اخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل ما قال كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقلنا انه
كلح بملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مراهيل الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فملك امرأة كسائر الاملاك وهذا اقوى الاثر
لان الحق من صفات الكمال اسباب الكثرة والرق من اسباب تقييف الحمل فحيث ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزاد اثر الرق وتبين على فلهذا هذا اشطرت قوته واداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل رسول الله عليه السلام
التسعة او ما شاد من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاتاق اولى دون التقييف وذلك ما بيننا بالعرف
في الحرة باذنها وفي الامة بخير اذ منها قال الاتاق اولى بضعيف احواله فان كلح الامة جائز لمن ملك سيرة يستخيه بها عنه كذا في
اموال الفقهاء لقول الاسلام وقاد وضمنه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اي اثباتات الوضوء والمرثعة على حكم المشهود وبالمراد
ان يكون وصفا عدليا قياسيتم الزم احكم التسليح بين وصف القياس لاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والبرهان على صحة
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره وصرح اكثره الكتاب والهيئته او الابلج للشبهة باجده الادلالة فاذا زاد الوصف ثانيا على حكم
اداد وقوته لفضل معناه الذي صار حجة وهو مجموع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح اللسان مسح فلا يصح تكراره اتمت في ادلة

تفتيش اى فى دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبوت على الحكم المشهود به وهو التفتيش من قولهم اى قول اصحاب الشافعى انه ركن فى الالة
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والعلو وغيره ما دى لا توجب سنية التكرار فى غير الوضوء بل من قضية الركبة
فى العملية اتماه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للمالك بل سنيتها طالما لم يتكرر السجدة لغير
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على سجدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد فى الوضوء متكرره وليس بركن مثل المصنعة والاشياء
فثبت ان التكرار يغفل عن الركنية وجودا وعدا فاما اثر المسح فى التفتيش فكلما لم فى كل ما لا يعقل تطهير اى فى كل مسح شرع للتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واحترز بقوله فى كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء
بغير الماء فانه مسح وقد يشرع فيه معنى التطهير اذ المقصود منها زالة النجاسة او التفتيش والتكرار اتمه فى تحصيل
هذا المقصود والامر اى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحاً لكان التبدل بالنفس كما فى مسح الارض انحت قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد للاحد
الوصفين اصلان او اصول فترجى على الوصف الذى لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح فى مثله الثلث فانه لما شهد لصحة القسم
ومسح كف ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف انهم هذا الركنية الا العنل ترجى عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا انما
رحمنا بعد ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الروايات فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الروايات
على ما مر سائلا فكذا هذا ولانه من جاس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وعنده الجمهور هو صحيح لان الحجية
سبب الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شهادة التثنية والاثبات على الحكم بحيث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلت للترجيح وهو من جنس الاشتباه فى الحسن فان كثرة
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فبعضه شهوفاً او متواتراً فترجى على
ما ليس بماك لهفئة فتبين ما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجى الوصف الذى ذكره ليرتقى الى ترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثانى الى التثنية بقوله لان
فى كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم مع قال ثلث المائتين جزءاً ثمانى نوع من هذه الانواع افاقية فى مسئلة الاثنتين به امكان تقدير النعيرين
فيه ايضا وكذا فى التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة ما شير الوصف لان الجهات الثلاثة فثبت ما باعتبار الجهات
والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالاثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكرنا
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى القسم الثانى اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح فى مسئلة التثنية
مثلا وفى هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه وبعبارة بعضنا ان الترجيح فى القسم الثانى باكثر كثرة الاصول وليس هذا كترجى القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على علة عليه وقيا من فيه القياس امد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كترجى
بنسبة الاشياء لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون القياس على تقديره كما قالوا لا يخفى على اخيه عند الدخول فحكمه لان الاشياء
بينه وبين العلم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محسوسه ويشبه ابن العم بوجه مثل جواز وضع الزكوة من لغيره
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حيلولة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الدلالة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فهو جوب قوة وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع من قسم
 المسترجع ومعناه ان الرضا اذا كان مطردا متساويا وان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذات
 اطرد ولم ينكس في مختلف في معناه فبعد لبعض المتأخرين لا عبرة به لان عدمه لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
 لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ونحوه اعمامة الاصوليين انه صلاح الترجيح لان عدم الحكم عند عدم الرضا
 الذي حصل مجبة ملته دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شئ له
 الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول ويظهر ثمرته عند المرافقة لما اذا عارضناه بالترجيح ترجيح اخر من
 الانواع الثلاثة كما ان اوله مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الرأس نه مسح في وضوء فلا يسن
 تكراره فانه ترجيح شئ قولهم انه يركن في وضوء فيسن تليده لان ما قلنا ينكس باليسن مسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا انكسر
 لان المنصف يتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انما قرابة محرمه للنكاح لا يجابا بالمتن احق من قولهم يجوز وضع زكوة احداهما
 في الآخر لان قلنا ينكس في سبب الاعام وما قالوا لا ينكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب بيقين قوله اذا عارض فترجيح
 كان الرجحان في ابيات المتكلم عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضتا محتاج الى ترجيح احدهما دفعا لتعارض شئ لا يتخلو من
 ان يتبع كل واحد منهما سبب راجع الى الذات او الى المحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى المحال فغنى القسمين الاولين لظلم الترجيح
 بقوة في المعاني ان كان لا يلقى التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
 الاخر لم يبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا وتبته فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ
 في مال الاخر بعد ذلك كاشبهاد معنى ملكه لا يتحمل الفسخ بما يحدث من اجتماعه واخر بعده ولا يقال للذات اسبق وجودا على حال نفسها
 لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى متساويان لانا نقول للمنظور كون الذات في نفس الامر متساوية على
 من ان الترجيح بالذات والمحال قد يتقاربان في شئ واحد كما في مسألة التهيئة رجحانا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم ترجح
 المنعم ايضا واقطبا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في كتابان احوال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
 له حكم عدم في حق نفسه لم يقامة بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه ودون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
 كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يكمل الاخر راجحا باعتبار المحال لانه يصح نسبة
 وابطالها لما هو اصل نفسه بما هو متبع بنسبه والتبع لنسبه لا يصلح به عللا لما هو اصل نفسه وناسخه وقديره ما يليان تتبع الشئ لا يصلح
 لذلك الشئ ولكن يصلح بمطال الشئ اخره كجوابه مثل الاول قوله وعلى هذا لا يلزم هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالمحال
 قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم من ان يكون غيبة قبل انقضاء النهار لان الصوم يركن واما تعلق جوارحه بالغرنية فاذا وجدت
 الغرنية في البعض دون البعض تعارض اي البعض الذي وجدت الغرنية فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغرنية في البعض
 وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفسخ في الكل لانه يركن واحد لا تجزئ منه
 فساد افرجنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت الغرنية فيه او وجود الغرنية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما
 بالصوم ورجح الشافعية ملة لم البعض الذي لم يوجد فيه الغرنية فحكم الفساد اقلنا في باب المعادة فانه اذا اجتمع فيها جهة واحدة

منه

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجحا اولى لان الكثرة من ايجاب الوجود لانها تحصل بانعام الاديان وهي معنى راجع
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الامور
كردا وجوبا كثيرة في التراجيح الصيغية والفاصلة بحيث لا تكاد تقبض الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصيغية على هذه الاربعة لان
جهة المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغيره الاشياء والترجيح لمعوم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل ذهوني مقام الاختصار واقما حاله ما ذكره الامت في لفظهم
وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فصل قوله نعم جليلا ثبت الحجج التي مذكرا سابقا على باب القياس من الكتاب وانتهى والاجماع شيان لا احكام المشروعة مثل المحل ووجه
واجبوا زوال الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل السابك لعل والشروط وانما قيد بقوله
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف من القياس من مظهر الحكم لا نسبت
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس التقديمية حكم معلوم ثابت
وشروطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا ما اى تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون
الحما تها بسطة حرمتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانته وشروطه وما يتعلق به الوسيلة تقرب الى الغية وطبع القول
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على
المقاصد لانا نقول كون القياس صلا من اصول الشريعة ووجه من محجود وجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير
بيان ذلك الجملة اسما تها به قوله حقوق الله تعالى خالصته وحقوق العباد فالفقه بالنسبة للتمييز قال السيد الامام ابو القاسم صاحب
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا يربى في وجوده ومنه الحق لم يعين حق اى موجودا بآثره وهذا الدين حق اى موجود بصورة وعلى لفظ
حق في ذاته فلان اى شئ مبرح ومن كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يتصل به احد من سائر الله تعالى
تنظيما للتمييز احد من الجارية كمرته البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم اتخاذه قبله من ملوتم ومثابة لا اعتد راجعهم وكمرته ان
ما يتعلق بها من عموم المصالح في سلامة الاشياء وصيانة العرض ارتفاع اسيف بين اشياء بسيف التنازع بين الزنا وانما يسا اليه
تعليلها لانه تعالى تعالى من ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بحجة التعليل لان كل سواء
في ذلك بل الاضافة لشئ اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كمرته
مال غيره فانه من العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك لا يربى بالغير با بامة المالك ولا يربى الزنا با بامة المرأة ولا بابامة الهما قوله كذا القذف
وما اجتبا فيه وحق العبد فيه فالحق هذا القذف فاشتمل على كفيين بالاجماع فان شرعه لنفع عالم الزنا من المقدون ودليل على ان فيه
حق العبد وشرعه صاندا دليلا على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالحق عندنا متى لا يجزى في
الارث ولا يتقطر بعقود المقدون الا في رعاية بشري الوليد من ابي يوسف رحمه الله في قوله التداخل عند الاجتماع حتى لو قد فاجت
في كلمة واحدة ادنى كلمات متفرقة لا يقيم عليها لاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه فالحق في العفو الارث ولا يجزى
فيه التداخل حتى بان سبب لوجوب التبادل من مرضه ومرضه وكذا المقصود ونفع عالم الزنا من المقدون وذلك حقه وان كان

البنائية على العبد منفع تعود اليه علم انه قد كذا القصاص كذا الحكم يدل عليه فان قصصه العبد شرط في نصر الحمد فانه يدعى ان له عليه عدا القصد
 لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المحذور في المال دون المورث حتى لو خاسم في احد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع
 فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم وقيام على المتأسر بالاتفاق وانما يوافق المتأسر من باب من حقوق العباد الا ان المقذور لا يمكن من
 الاستثناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء القصاص لان الضرر يحتاج شدة ومنفعة ومن الرضا ان يريد على المهر المشرع من حيث اعتبار بحقه
 لفظ غضبه فهو في الامانة فعالمهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وجرم الرقته ولا يجري فيه الزيادة والقصاص نفوذ ليسه ونحو
 تحت السبب بالحكم اما السبب لان عدا القذف فيجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف بمعدنا فقد تحقق به ثمة الزنا فادب الجرم على القاذف ليكون
 موجودا اوجا من لا قاذم عليه ليزول استيعاب من المتقذوف فذلك التهمة متى لو كان المتقذوف مجزوما لمصلحة التهمة لم يسجد القاذف ولما وجب تعفيه
 اثر الزنا فالتمتة استتارته كان احملوا اوجب عليه خالصا وجب ان يغامر على الظهارة بوجوبه لا يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
 بهما التهمة حرمت عرض المتقذوف فاما عند تعالى في عرض المتقذوف حق وللمتقذوف حق فثبت للعبد ضرر حتى بهذه الطريقة والوجه الاول واجب
 فله الحق استتارته والوجه الثاني وجب الحق استتارته والمعدن فقلنا منعظم الحق فيه لمعدن وجب بخلاف القصاص لان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
 على النفس وفيما استتارته وهو حق الاستيفاء للعبد حتى وحق السبب يحجب الحق بحسبه له ذلك فصار منعظم الحق فيه له فاما الحكم فهو ان
 حرمت القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمت الزنا بالمادة التي ثبتت عقابا تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان منعظم
 للعبد يسقط بكفره الذي يسقط بجرته وشره وكذا تنفعه بالرق من الحكم الدلائل على قلنا لان يجب تعاقبا ولا يهدف بالرق كالكلام المال
 فاما ان تصنف بالجب عقابا تعالى من العقوبات التي تقبل التشفيع والدليل عليه ايضا ان تنفيذه الى الامانة وهو اتملة معين ثانيا في استيفاء حق الله
 تعالى لما كان حق السبب فاستيفاءه الذي لا يستبرئهم التفاوت فان الزوج ان يبرز وجهه لما كان ذلك مقادير ولا ينظر الى توهم التفاوت من
 هذا الوجه وهذا لان لمبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجاني ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجاني يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا
 ظهر له كما يمنع اكمل منه مع انه لا يمنع صاحب الحق يتوهم الزيادة عن تنفيذه حقيقة كونه السبب في القصاص من السبب بل على ان العبد
 في حق او ممن سلبنا ذلك وادعينا ان عظم الحق استتارته وانتهت به بدليله فما كان للعبد فيه حق حرمته والكان عظم الله تعالى شرط الدعوى في نشر
 احمد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يثبت في نشر الطمانان الدعوى لاننا في احمد كما في الرقة او بعد ما ثبت بالاقرار لا يثبت
 فيه الرجوع ايضا لان لنفسه مصدق له بالاقرار كلاب في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف اكان محض حق الله تعالى فانه ليس له بغير ظاهر
 فثبت فيه شبهه الصديق واحمد على الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يثبت الا ككافة لان النية ترد انكراه واذا ثبت بها فعندنا لا يجري فيه
 الارث لانه خلافة وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يثبت قطبا بافعولان العبد انما يملك اسقاطا بجميع حق الله او ما غلب فيه حقه فاما جرم حق الله تعالى
 فلا يملك العبد اسقاطا وان كان له فيه حق كالعارة فانها لا يسقط الرجوع لما فيها من احق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله
 كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مثل على الحقين لما ذكرنا ان النفس جناية على النفس فلهذا لا يسقط الاستيفاء والحق
 للعبد حتى الاستيفاء ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شدة على الحقين وان كان حق العبد واجبا بخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
 انه يسقط بالشيمات كالسجد والسخا لصدته وانما يجب جزاء افضل في الاصل لسمان لمحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان لمحل من كونه
 كالدية لا يقتلون به فاجزته الا نسل يحجب حق الله عز وجل ولكن لما كان برب لبرئ المائنة التي تنبى عن منى بغير نقد لا مكان وفيه معنى للمقابلة

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشيء من قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله لكم اشارة الى انما هو حق العبد وفي اسم القصاص البني
 من الملائكة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل ولكننا نقول ايضا اشارة الى الوسيلة جريان الارث فيه وسعة الاعتقاد عن المالك بطريق الصلح وسعة العفو
 بالاجماع يدل على رجمان هذه القصاصات خاصة كالايان والصلاة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنج وهي على مراتب
 فالايان اصل وسائر العبادات فروعها فلا صحة لما بدونه اصلا وهو مبيح بدونه تمام العملة اصل هذه الفروع وعاد الدين ولهذا لم يخل منها
 شريعة من شرائع الرسلين شرعت شكر النعمة الهدى لئلا تشغل ظاهر الانسان بالهنة كما اشير اليه في قوله عليه السلام انما اكون بعد اشكوا
 الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة لما واسطة ثم بعد الزكاة لتعلقها بتمت المال التي دون نفسه
 النفس بعد الصوم لانه شرع ربا فتمت وقهر للنفس الامارة بالسوء لايصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
 النعمة لان كونها اماراة بالسوء مصفة قبح فيها وابتدع الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البالهال فيختص
 يتصل معنطه واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا جهاد الاوطان وبان الجانب الاكل والاداء والقلع عنه مواد الشهوات
 في البوارى منعت نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيطة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون ولبعد هذا الوجه هذه الجملة
 اجماعا لانه فروض الكفائية وما يقدم من فروض الايمان وذلك لان الواسطة بينهما كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
 بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروض الكفائية ثم الكفر جناية فالكفرة ثابته بانقيادها وكان احرارا مضافه
 والجماد الذي شرع له نفسه لم يكن عبادة اصلية بجنات الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا بعد
 فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومنهها وادلتها فمن الزواجر لانها ليست بواجبة بل شرعت مكالات
 الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كالملة اى محنة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد
 السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فالتقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابها حتى لا تتعاقب
 على الخلو لان حرمة حق على الخلو من قال عليه السلام لكل ملك جنى وحى الله مرامه وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها تنكروا
 للذنوب من عقوبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاهرة وتسميتها اجزية وذلك مثل حرمان اليراث باقتل قرقامين ما هو كامل وقاصر الجوار
 نطق يطبق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كملته قوله تعالى فلا تقلم نفس باخني اسم
 من قرة امين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميتها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
 اليراث باقتل فعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بخلاف معنى العزم معنى العقوبة ولان
 ما يجب لعنة الله تعالى بالتعدى يجب لمن وقع عليه التعدى لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عالما الى القاتل بالتعدى عليه فثبت انه
 وجب جزاء الله تعالى لاجرا من ارتكاب ما حرمه كالحمد ودلان الما يجب لعنة الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيها انه
 عقوبة بالية لا تتصل بسببه لم يظهر منه بخلاف الحمد ودون ذلك لا ينفقه نقصان في المبالغة بمتن شتوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة
 قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت باقتل الخطا فانه في الجناية قاصرة بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
 في العقوبة لما ثبت بمثل بناء الجناية كالتقصير لانه لا يلحق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق العصى
 حتى تقتل موثره مما اخطا لا يحرم من اليراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصرا كان او كاملا لم يستدعي منظر

لا حاجة ولا عطفية بالخطاب والالفاظ في حق الصفة فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير أصلاً فلم يكن تعليل الجزاء بنجاست الخاطئ إذا كان عاقلاً
 بالنسبة لانه مخاطب إذا خطباً جائزاً المواجهة لانه لا يقع الامن لتقصير منه وكان الخطاب متوجهاً عليه في التثبت فيه كما أجاب الله في قوله تعالى
 ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا اذ اخطانا فيؤنا ان تعلق بالجزاء القاصرة وهو الحرامان التفسير في التثبت كما تعلقت بالكفارة ولا يتعلق بها الجزاء
 الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما الصبي فانه لا يخطب أصلاً لقصور الاله فلا يوصف فعله بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في
 حقه العقوبة الكاملة الا قاصرة فمقتضى المرد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة
 رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ التنبه ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها
 قاصرة بعد التشميم للفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادات والعقوبة
 وهي الكفارات فيهما معنى العبادات لا يوجب بطريق الفتوى ويلزم من جلي بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبراً كالعبادات
 والشروع لم يفرض الى الكفارة اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيه فيستوفي بطريق الجبر وكان في ادائها
 معنى العبادات مع انها تبادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانهما لم يجب الا اجرة على افعال
 توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم يجب بمتداة كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوحده
 من البديهيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهاداً على ارتكاب الخطر
 الذي يستحق المأثم بوجبة العبادات فيها غالبية عن تاديل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر
 الى الاصطيا والمخاضة صابته الى حلق الراس لا ذبح به من راسه جاداً لا اصطياً واما حاق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة
 فيها غالبية لا تتنوع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم يتنوع الوجوه في ذلك
 المعذورين فجهة العقوبة يمين ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك بوضعه انها تجب على من ليس بجان في اليقين ولا في
 المحض ان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان حرام الكافر وترك التكلم معاً حرس فاذا اسلم هذا الكافر وحكمه حنت
 وهو في الحنث غير حان ايضا لان حرام المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت كفارة فخرنا ان جهة العبادات فيها راجحة ما خلا فيها
 كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لقصد الا فطر بار يصلح نفعاً وهو جناتية محضه
 لكن الصوم لما لم يكن مسلماً تاماً الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصد الجناتية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة
 كونه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويلزم في عبادة وتبرج معنى العقوبة فيها تحقيقاً لمعنى الزجر كذا في بعض المشهور
 والدليل عليه انها تنقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحج ودخان من جامع على ان لا يلزم تعلق او على ظن ان الشمس
 قد غربت وقد تمين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما تعلقت
 بالشبهة عرفنا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاية وصدقة الفطر
 المؤنة الثقل فتقوله من مات القوم امارتهم اذا حلت موتهم اي تقليم وقيل العدة من قولهم انا في فلان وما انت له امارا اذا لم تستعد
 وقيل انها من سنت الزجل اموتة والهزة فيها كهي في اذار وقيل هي مغللة من الاون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان
 او من الاين وهو التعب والشدّة والاصح هو الاول كذا في المغرب والعراج وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان شمسینی الشرح صدقہ وكونه طهره للعباس عن العفود والرفث واعتبار منة التنافين بحسب حلیہ كما في الزكوة واشترط البيهقي في اداؤه
 حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة اداؤه من غير المالك حتى لو ادى الكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالأوزك ماله وتعلق
 وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه
 سببا لان على ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او وامن تتولون الا ان معنى العبادة لما كان
 راجعا لما ذكرنا من العائنة قلنا هذا الواجب بعبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يتخلص عبادة لم يشترط الحال الاعليه
 كما تشترط للعبادات النماصة حتى وجب على الصبي والمجنون الثنتين في مالهما كالنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رضيهما
 وان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهما يتولى اداؤ ذلك عن مالهما الاب او وصى الاب او الجدة
 وذا لم يكن لهما الاب ولا وصى الاب او وصى الجدة بعد الجدة او وصى النسيب القاضى لها وعلى قول محمد وزفرهما الثلث لا يجب صدقة الفطر
 عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سبب راس الولد كما انه
 يجب عليه سبب راس العبد كما فر وادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا دى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير
 ولا شها عبادة او سنى العبادة فيها راجح فلذلك يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعليه يتبين الوجوب واستحسن ابو حنيفة والشافعي
 قلنا لان هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا ما معنى المونة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المونة مع الايجاب على الصغير
 كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والى اشير في الاسرار وكلام محمد وزفرهما الثلث اوضح قوله ومونة معنى القسمة وهى العشرة
 سبب العشر الارض النامية بتحقيقه الخارج فبا اعتبار تعلقه بالارض هو مونة على مسنين وباعتبار تعلقه بالارض هو مخرج كتعلق الزكوة
 او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شيها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا
 اصل شرط الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اسلا معنى العبادة تبعاً لهذا ولا ان فيه معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اى لا يؤثم
 على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابها يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه
 وجاز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك المسلم ارضاً عشيرة تتفق عشيرة كما كانت عنده لان العشر يجب بمونة
 الارض كالحراج فيكون الكافر ابلاله لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشر للمسلم من قرية وثوابا تبعاً لمعنى المونة كما في نفقة
 لابي بن والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابها المكن الايجاب على الكافر بلا تقيين قرية في اداها كما في النفقات بخلاف
 ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يوجد لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع
 الحراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشيرة فيستقيم ايجابها على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تقيع عشيرة باسلام
 المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضييفه لان ما كان ماخوذاً من الاسلام يجب تضييفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب
 ولا يبريه الزم على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النماء معنى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه
 الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلم يجب بحث ليرى الى الفقراء فان قال لا تصرفه الى الفقراء فلو اذ حق اخر
 تبدل لما استعمل لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا اسلمه عنه هذا المعنى لم يبق عشرين الا ان العشر يعرف بوصفه واذا سقط
 الاول ووجب حق آخر كان الخارج هو اولى من النية شمسية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث يبقى على السلم لانه من اهل

ان یؤخذ منه مؤنة مالیة بما ثواب کففة واجبة وما یجب صرفه للفقارة من الجالات عند الحاجة ولان الاسلام لاینا فی ما هو عقوبة من کل وجه کالرجم والقصاص فلما لای فی المؤنة لکن فیها معنی العقوبة بالطریق الادالی وعن عمد وایتنان فی النشر البات فی حلی الکافز بمملکة الارض العشر فی ردا فی السیر الکبیر یوضع موضع الصدقة لان حق الفقیر ان یتعلق به فیکتعلق حق الفقارة بالاراضی الخمسة ونسے روایة ابن سماعه یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف فی الفقراء ما صار اللہ تقا لے بطریق العبادۃ وما لکافرا لا یصلح لذلک فیوضع الخراج کالمال الذی یمشی یاخذہ العاشر من اهل الذمة قوله وطوبی فیها معنی العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة کالعشر لان اللہ تقا لے حکم بقدر العالم لایحین الموعود سبب بقائه هو الارض لان القوة ینسج منها فوجب العشر والخراج عسارة لهما کما وجب علی المملک مؤنة جلیلم یم ودواهم وعسارة دورهم وعسارة الارض وبقا بالخمس السلیل لانهم یمون من الدار ویصونونها من الاحصاء فوجب ذلک الخراج للمقاتلة کفایه لیس یتکونوا من اقامتہ النصرۃ والعشر التت حین کفایه لیس لایتم حسم عن حسم الاسلام معنی کما قال علیه السلام یوم بدر تتصرفون بعضنا لکم وكان الصرف الیسیم حرفا لے الارض واتفاقا علیها فهذا ویسے الموت فیها ثم اشرح جعل فی العشر معنی العبادۃ کما یشاکر امة للمسلین فی الخراج معنی العقوبة الی امة لکما فرین وذلک لانه متعلق بالارض بعضه لکن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة عسارة الدین والاعراض بن الجسد واما من ضیقه الکفار وعادتهم وقد ذمهم اللہ تقا لے بذلک وقوله عز اسمه واناروا الارض وعمروها اکثر لهما عمرو با فیصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج علی الاراضی فذلک متضمنة بمعنی العقوبة لوضع الخمسة علی الرؤس والیسر اشار النبی علیه السلام بقوا ذابا یتیم بالیین واتبعتم اذ ناب البقیة ذلتهم وطس علیکم حدکم وسنن قوله حین رهی الہ الزراعة فی دار قومهم ما دخل هذا دار قوم الا ذلک وكان الخراج با قبسارت لقاۃ باصل الارض مؤنة با قبسار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والکمن من الزراعة وصف فیها مؤنة فیها معنی العقوبة وذلک ای ولان الخمسة متضمن معنی العقوبة والذل لایبدا الخراج علی المسلم حتی لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسرا لارضی بین المسلمین لم یؤخذ الخراج علی اراضیهم وجاز البقیة علیه ای لایبدا الخراج علی المسلم حتی لو اشتري مسلم من کافر ارض خراج او اسلم الکافر وله ارض خراج یؤخذ منه الخمسة لان العشر لان الخراج کما ترید بین الموت والعقوبة لم یکن ایجابہ علی المسلم ابتداء بمعنی المؤنة بمعنی العقوبة ای لا لیسقط بعد الوجوب ایضا فانه لو سقط لیسقط باعتبار معنی العقوبة وقد عارضه معنی المؤنة وانه یوجب الیقظ لایسقط بالشک ولان الاسلام لاینا فی العقوبین کل وجب بل ینا فیها من حیث انه سبب العسرة بما لکنا امت کما قال اللہ تقا لے ولشد العسرة ولر سوره ولا یؤمنون ولا یصلح سببا للذل والخصوان الذسے هو عقوبة ولا ینا فیها من حیث انه شرع فی حق المسلم ما هو عقوبة محضه کالمحدود والتقصا واذاکان کذلک قلن لا یبدا الخراج علی اهلهم علیما بالوجه الاول ویجوز ان یتبقی علیه مسلما بالوجه الشاسے اذا البقیة اسلم من الایبدا

من الابطال فاما الكفر فينا في التوبة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وتبعا قوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انساننا
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب ميت باقيا . على العبد اداؤه بطريق الطاعة
 او بغيره مثل لصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقو العباد وهو نفس انساننا والمعادن انفسه ما اخذوا المسلمون
 من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي بالانسان لانه يقيمون به العيش
 والاشياء من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته لايها في الاصل حتى عدن فيها اى ثبت كذا
 في المغرب فانه اى بنفس حق وجب اى ثبت الله تعالى يحكم العينة لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حق لانه اغراض دينه واعلاد حقه فصار
 المصايب بلكه اى صار المصايب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله غراسه قل الانفال لله والرسول ومعنى اجمع بين
 ذكر الله والرسول ان الحكم الامر فيها لله تعالى لانه خالص بقدره لاحق لاحد فيه والرسول فيه فله فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع
 المصايب حقه على خدوس كذا جل جلاله اوجب اثبت اربعة خمس المصايب للغانين منه . اى بطريق البتة عليهم من الله عز وجل
 من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يعلم لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانين جزاء جملا في الدنيا فضلا
 ورحمة فلم يكن الخمس خفائز من اداؤه بطريق الطاعة بل استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
 من ساءم في كتابه وتوكل سلطان اخذه وشمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان المصايب بابها
 حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزوا تصرف الخمس العينة له من استحق اربعة اخماسها من الغنائم والى
 بابهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد منه حاجة ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقة
 فان صرفنا لا يجوز الى من ادارها وان اقتصر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حوالان يجوز فانتهر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
 ان يسترد ما من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لمسته كفارة وهو فقير فلنك من الطعام مقدرا ما يؤدى به الكفارة مثلا
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتار هو المقصود ولا يحصل
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهننا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جزوا اى ولان هذا
 ليس بحق لزمنا اذ بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه وهذا المال لبني هاشم لانه اى هذا المال على ما شقق الذي بيننا نحن
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا لصيرورته الى ملاك
 الواجب وحل لا متعلق الاثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خبيثا كالما المستعمل في البدن يعصير خبيثا طبعيا متعلق
 الاوساخ اليه او شرعا متعلق بالحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة
 فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لغفيلتهم وحقو العباد اكثر من ان يحصى اى لحقوقنا لاهته بهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل
 اتانف او المنصوب وملك البيع والتمس وملك الطلاق والنكاح وما شبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب اى من التميم الذرية
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على ان يحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر
 او لا يكون الاول . والعلة . الثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون حلالا على وجوده او لا

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود
بمنتهى سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصود قال الله تعالى واما من كل شئ سببا اي طريقا موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل
اليه بالبيت ويسمى سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يصضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريقين وبقوله من غير ان يصضاف
اليه وجوب من العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يتصل فيه معنى في العلل اي لا يوجد علة تاتية في حكمه بوجوبه سطة وبغيره واسطة من سبب
الذي له شبهة العلة ومن سبب الذي فيه معنى العلة فاما كان كلامنا طريقا الى الحكم من غير ان يصضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يتصل عن معنى العلة وكما تعرف وقد عرفت التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتصل فيه اي بين سبب الحكم علة لا تصاف
اي علة غير متناهية الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام وعلماء وغيره فعلى هذا يكون تسمية
الوجوب في البيت والتعريف وسائر اذكاره فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجاز وذكره في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما يوافق من المفهوم اللغوي وهو كل مظاهرة منضبط دال على دليل لا يسمي
على كونه معزنا حكم شرعي وقائمه فعليه سببا معزنا الحكم سهرته وقوق الظاهر على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوجه هذا من يعطى كثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعليه هذا التفسير يكون سببا ساما فاما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم يتوصل
اليه من العلل غير ان يكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب حقيقة يشتمل دلالة السارق اضافة المصدر الى المقصود
بما اي وشمل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسرقه او على نفسه ليعقل لم يعين الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في
طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينهما وبين حصول التقدير ما هو علة غير متناهية الى السبب بل الفعل الذي يباشره المدلول بالاشياء
فلا يلزم اضافة الى السبب ما يلزم عليه لانه المحرم انسانا على صيد وقيل المدلول باه حيث يجب الضمان على الدلالة مع ان الدلالة
سبب محض لتتمثل فعل فاعل متناهي وبين الحكم لانا لانها سبب محض في الدلالة في نالة من الصيد باشارة جنائية اذا لاس يزل
بها ان الصيد فانه امن بجده عن الناس او يريه عن امنهم كانه قد اترم لعقد الاحرام لاسن الصيد عنه نصرا جازا بالدلالة لاسن
عنه بالدلالة فيقتضون كالموضع اذا دل السارق على الودية فيحكم لانه بان تبرك ما كان منه منه يحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سبغ انسان
الى سلطان خالف في حق اخر غير حتى متى عزمه الا كان السامي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتتمثل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كافي
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيارا لبعض شائعاتنا المتأخرين كنبلة السعاة في هذا الاقان دون المفهومين منهم ويؤيد ما ذكره الا
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سمي انسانا الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا يغير حق بعض شائعاتنا فيقولون بان السامي فيقتضون
تأويل ان كان السلطان معروفا بالنظم واخرجه من سمي به اليه فيمنع السامي ان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه غلظ
اصول صانها فان السمي سبب محض لملك ال صاحب المال فان السلطان يعززه للتبليغ والطبعا ولكن يرد على القاضى فيمنع السامي
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد ونحن لكل الراي في القاضى حتى يترجم السعاة من اسمه قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب
لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله الداية وسوقها اي كل باعدها سبب لما يتلف
بسط الداية من المال وتعرض حال القود والسوق فانه سبب لعلته لانه طريق الوصول الى التلاف غير موضوع له وقد يتصل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقر وكل الدابة على الذاب كره ولهذا كان شيئا من طرفه طبع السابق والقاصر فصار
 معلوما معناها الى المكره فيما يرجع الى بلل الحمال فيما يرجع الى جزا المباشرة فلما سمى لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصر من ثل العنق في الاما
 ابود في هذا السبب علم العلة من كل وجه لان اسم علم الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى كما لا دوى من كل وجه مع علمها لان علم
 اثباتية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت لا دوى بنزلة علة لما يمكن قوله فاما الميراث اسم يسمى اسم الميراث علة او دوى لمعلق
 سببا الكفارة مما زاد ذلك اي وشل الميراث تعليل الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات سببان يكون يعني سميت الميراث بالشرط
 قبل ان يثبت سببا للكفارة وسبب المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حرة من جرم الشرط في الميراث بغير السبب الميراث وهو دوى الطلاق
 او بجزئية بطريق المجاز لان الميراث او المعلق سبب مقيدة لان ادنى درجات سببان يكون طريقا الى الحكم او امات قال دوى لان سبب كذا
 هو علة مقيدة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذي لا تاثير فيه يكون كذا في التفسير في الحكم والامات كانت
 في السببية مقيدة او الميراث في معنى العلة من مقتضى البذل هو موجبها الاصل سواء كانت بالشرط كذا او بغيره وذلك اي البذل في
 الذي يعقد القبط لا يكون طريقا للكفارة في الميراث بالشرط او في الميراث بغير الشرط لان الشرط من كذا لانه ضده ويدون
 كذا لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سببا لشئ وطريقا اليه في احوال لكنه اسمي المانع او المذكور وهو الميراث
 او المعلق بحيث ان كذا في اليا في معنى العلة الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببا مجازا باعتبار كذا في التسمية الغيب في
 قوله تعالى ان لا ياتي احدكم من قبله من بطنه من الصبيته في قوله تعالى لا يلبسكم الله بغيره من الصبيته في قوله تعالى ان لا ياتي احدكم من بطنه من الصبيته في
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتا في حقه عند جعله سببا
 في معنى العلة اي اذكرنا ان الميراث في معنى العلة ليسا بسببين في احوال فضلا من ان يكون في معنى العلة من جهات حتى لم يجر كذا في
 بعد الميراث قبل ان يثبت لانه اذا قبل وجود سبب وجوز التعليل بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى بلل
 عند التعليل والتا في حقه عند جعله سببا في المذكور وهو الميراث والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان الميراث هي التي توجب الكفارة عند كذا
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط كما ان كل واحد منهما سببا في احوال لانه لا ياتي
 تاثير الحكم وكان في معنى العلة باعتبار ان يكون في الحكم عند وجود الشرط لا غير وان كان سببا في احوال معنى العلة لم يجر تعليل الطلاق و
 القات بالملك لان سبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بسببين في الطلاق والعتاق من جهة هذا الكلام
 قد صرحنا في هذه المسائل فيما تقدم قوله وهذا عندنا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سببا مجازا وهو قوله انت حرة طالق
 شبهة حقيقة حكما اي جهة كونه علة مقيدة من حيث الحكم فلا كذا في التفسير في الميراث في ذلك في مسألة التفسير عند المعلق بالشرط قال من شبهة
 حقيقة بل وهو مجاز في تعيين ذلك احوال في مسألة التفسير في الميراث في ذلك في مسألة التفسير عند المعلق بالشرط قال من شبهة
 ثم طلقا ثلثا والتفسير تفصيل من قوله ناهيها جزا في نقد سببها واصلة ان يجعل كذا في السببية فعنده لا يطل التفسير التعليل لانه ليس المعلق
 شبهة السببية عنده بوجه افلا سببا وشبهة من محل فيعقد فيه كذا سبب اسمي التعليل بالشرط ما تل بين المعلق وعلة فادجب قطع السببية
 بالكلية كالشخص اذا حال بين الرمح والمرمى اليه واذا لم يكن له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المعلق احتمال صيرورة سببا في الزمان كذا
 لا يوجب التعليل في احوال بل كيفية احتمال حدوث التعليل وهو قائم الاحتمال يعود بالية بعد زوال آخر وهو في احوال معين ومعلما

وزنه الساعات فيبقى: بقاؤها ولا يبطل تعجز التلث وعندنا مبطل تجيز التلث التلث حتى لو عادت اليه بعد زواج آخر ثم دعا به بطل
 لا يقع منه لان اليقين شرعت للبرهينة المقصود من شرعية الميراث سواء كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المملوك ماله من العمل
 او التلث فان المملوك عليه قبل الحمل كان جازا الاقدام والتلث فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي
 هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بمن ان يصير البرهنة وبما يجوز ان يثبت من ان لو فات البرهنة
 اجزوا لامانة في اليقين بغيره تعالى كما يلزم الكفارة في اليقين بالشك عز وجل تحقيق معنى اليقين من محل والمصلحة واهل البرهنة
 يجوز ان يثبت في اليقين بغيره تعالى صارا ضمن البرهنة الجاهل شبهة الوجوب قيل الباء في بسببته والمراد من الوجوب الايجاب اي
 صارا ضمنه الذي ضمن البرهنة وهو التلث شبهة كونه ايجابا للبرهنة في احوال نصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجابا لطلاب
 في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا هذا المبدأ شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنصب حال قيام اليقين شبهة ايجاب القيمة والظاهر
 ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صارا ضمن البرهنة والطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل فوات
 البرهنة المنصب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزم القيمة عند فوات المنصب لان حاله فيكون المنصب حال قيام اليقين المقصود في
 يد انفا صب شبهة ايجاب القيمة مستخرج الا براد من القيمة والدين والكفالة بها قيام اليقين حتى وجب على الفضل واليمين حال
 بقاؤها وفي القيمة حال باقها ولو لم يكن لما ثبتت لوجه لما سمحت هذه الاحكام كما لا يلحق قبل النصب وتحقيق ما ذكرنا ان البرهنة
 لغيره وهو الاضرار من حيث حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا العينة اذ ليس الى العباد ايجاب باليس بواجب شرعا
 لانه نصب شرعية وهو منزع الى الشريعة وما ثبت لغيره ثبوت في براد من جلاله من حيث وجوبه بقاءا بتاسر وجوده من حيث انه غير واجب عليه كان
 معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم واجزوا يلزم عند فوات البرهنة فثبتت للبرهنة العدم ثبت بقدرها الوجوه للبرهنة او ثبتت
 عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين
 في شرع التكوين ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبرهنة العدم من الوجوه الذي قلتم فلا سلمنا انه ثبت للبرهنة او بقدرها عرضية الوجوه ولا ثبتت
 الجوزة وتعلق بفوات البرهنة الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفارة في التمس لانه عدم البرهنة اصلا جملات المنفعة وحرية
 العدم للبرهنة اثبتت من الاصل لان كون البرهنة واجب امينة يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية العدم
 بعد الوجوه واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجوه للبرهنة بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التلث
 قد ثبتت اجزاء عدم البرهنة الاصل كما ثبتت عند فوات البرهنة الوجوب فانه لو قال ان فعلت اسر كذا فامراته طالق وقد كان فعل
 يقع الطلاق وانما بصدقه من هذا القبيل عرضية عدم البرهنة اى على اسه وجه كانت لوجب عرضية وجودها او بقدرها واذ كان
 كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت بسببته للمعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكا على السبب اذ الضمير راجع
 شبهة فتدكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التدكير ولا يقال شبهة وشبهة ودفعة مثله يجوزنا التدكير والتانيث اذ على ما مر
 قال الشيخ الامام لمع الاسلام لا يشبه السبب من محل حتى فيه كما لا بد من حقيقة السبب من محل لان شبهة التلث لا يثبت فيما لا يشبه التلث
 وذلك لانه في اذ الشبهة لا كذا ليل مع يملأ المدلول ونقط تاييد دليل على ثبوت شبهة من الاحكام في غير محل لا يرى ان شبهة
 الكسح لا يثبت في الرمال بالاتفاق ولا في حق المحارم عند جهاد ان شبهة اليقين لا يثبت في حق المحارم والميلته لان حقيقة الكسح والبيع

لا يثبت فيها فاذن فالتعلين لعل تنجز الثلاث بطلان التعلين فثبت بصفة وهي ان يكون المعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بنوات الحمل لم يثبت التعلين لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك البصفة
الا ترى انه يبطل بطلان الحمل الشرط بان حمل الدار يستلزم قوله ان دخلت الدار فكذلك يبطل بطلان الحمل اجراء ايضا
وانما لم يشتر بقاء الملك بقاء التعلين كما شرط الحمل لان محمية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحمية بقاء الملك بمحمية النكاح
ويقتضيه بقاء الحمل ولا يقتضيه بقاء الملك اليه يشير في الطريقة البرية قوله بطلان التعلين الطلاق بالملك الى آخره وجواب
عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعلين لا يحتاج الى بقاء الحمل بل لعل ان التعلين الثلاث بالملك في امراته حرمة على احوال
بالثلاث لم يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق فلما نالها ما يمنع اجتماع التعلين بدون الحمل فلان يقع بدون
كان اولي لان البقاء اسهل من الاجتماع فاجاب بان تعلين المطلقات الثلاث كالتعلين بان عدم الحمل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العمل لان ملك الطلاق يستلزم النكاح فكذلك النكاح بمنزلة ملك العلة للطلاق
فكان له شبهة العلة وتعين حكم حقيقة ما يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعد ان حلت فانت حرة كان
باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلين فالتعلين بشبهة العلة تبطل
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل حمل التعلين لان اشبهه لا يقيم اياها ومحققه فصل ذلك اى كون هذا الشرط في حكم
العمل او التعلين بشرط هو في حكم العمل معارضه لهذه الشبهة اى انما لها من اثرات وبشيء شبه وقوع اجراء وثبوت بيبس
للمعلق قبل تحقيق شرطه معنى قول السابعة عليه والصحيح راجع الى الشرط ومنه المعارضة ان حمل التعلين يوجب ثبوت شبهة وقوع
اجراء وكون الشرط في معنى العلة يقتضيه عدم ثبوتها فان ثبوتها بمعارضة واذا اتفق ثبوتها بمعارضة فالتعلين بالشرط الذي حكم العمل لم يشترط
قيام حمل الاجراء بعد رد ال المعنى الموجب له بل يقتضى التعلين مطلقا بمجرد اعلان الشبهة ومحمية احوال لانه يمين محضة ليست ببقاء
ووجه اخر لانما استلزام شبهة ثبوت اجراء في احوال تأكيد الكون اليه مضموما وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجراء حاله
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تأكيد التعلين باليقين فنجعل كانه واقع في احوال وفي تعلين الطلاق
بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد لليقين بوجوه اجراء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو محلة ملك الطلاق فيكون
الاجراء موجودا في تلك المحلة لا محالة واعترض على ما ذكرنا باننا اذا طلعنا بالطهارة والايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت على كظهر ابي او قال ان دخلت الدار فوالد لا تركب ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعلين حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر وجد الشرع في الطهارة والايلاء واجب عندنا لان الطهارة لا يبطل حل المحلية حتى اذا مات الحمل
لا يبيح الطهارة لغوات محله باثره في منع الزوج من الوطء الى وقت الكفية فلما كان حكم المنع وبعد التطلقات الثلاث
المنع باعتبار سرقة الحمل وان لم يمين بذلك الطريق فيجب الطهارة الا ان ابتداء الطهارة في غير الملك لا ينعى
دان كان المنع متصورا الا عن الطهارة شبهة لمحلة بالسرقة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقيق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحمل وقوع الملك بعد وقوع الثلاث فانت حمل احمك فلا يبيح اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق
فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يثبت من غير الملك فلا يبطل بقاء الملك والا يلاء ولا يمسح به

السمات ايضا وحسب من ماله ايضا بان المرأة اذا ردت والعياذ بالله دست ملق طلاقا بالشرع
 فان اليمن لا تبطل وقد بطل حل محليه و بان الالة اذا استولدت منته تعلق عقبا بموت السيد فاعتقها المولى
 ثم ارتدت وسببت وماتت المولى اتحققت الفتن واجبت عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بل بان
 امرأة اذا ارتدت منته بان من زوجها ثم اطلقا في العدة ونكح طلاقا دلوا رتدا جميعا لا يبطل النكح وانما يقع الفتن
 لا يقطع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت كاليمن وعن الثاني بان الفتن وعين وقع بطل التلخيص بالموت و
 بالملك لما لا يعود ذلك ولكن يتلوه بالموت عتق اخر بسبب حديثه وهو قيام نسب الولد في احوال كما استولدت
 بنكاح فانها لا تصيب ولده فان لكها صار ام ولد له الا ان اقيام النسب في احوال قوله دام العلة منته في
 شريعتنا فكذلك العلة في الفتن عند البعض اسم لعارض بتغييره وصف الحمل بحول لامن اختيار ولذا استمر
 علة فان الحمل تنغير لحول من وصف العنة والقوة الى الضعف والمرض وقيل به ما خذ من العلة وسبب
 اشربة وسبب الوجوب الحكم في اشربة علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل به في الفتن مستمرة فيما يورث من الامور سواء
 كان المورث مفعلة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في النكح يقال بحج زينة لمخرج عمره ويجوز ان يكون بحج علة لا اعتبار
 لمخرج عمره وسبب في اشربة عبارة عما ايضا ان الية وجوب الحكم اى ثبوت ابتداء واحترز بقوله ايضا ان الية وجوب الحكم من الشرع
 فان الشرط ايضا ان الية وجوب الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه بقوله ابتداء من اسبب والعلامة و علة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلة الوصفية الى جعلها
 الشارع علما كالبيع للملك والنكاح للحل والقيل للافصاح والادكات العبادات والعلة المستنبطة بالاجتهاد كالعلم في المؤثرة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر به وعبارة الشيخ اليعاقبة منصور رحمه الله
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول ببعض العتدية ان العلة هي
 الامر الذي اذا وجد يجب الحكم به فثبت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك اى ما يضاف
 الحكم اليه ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقيل للقصاص والادكات العبادات والعلة المستنبطة بالاجتهاد
 كالعلم في المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر به وعبارة الشيخ اليعاقبة
 رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلة ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة اشعرية حقيقة
 تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبا ويضاف ذلك الموجب اليها لما بواسطة
 وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
 متصلا بها من غير تراخ فانما كانت هذه الالوجبة كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الالوصاف كانت علة مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختيار البعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب اشكال هذه الالوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت
 عقلية علة اسما ومعناها حكما وفي نظرنا ككثرة و علة اسما ومعناها حكما كالبيع بشرط اختياره و علة اسما ومعناها حكما كالسفر
 و علة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين و علة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف لاول منها وهو الالوصف

في الكتاب ومنها شبهة العلل وعلته اسما لا مفعولا ولا حكما كالطلاق والمعلق وعلته حكما لا اسما ولا مفعولا كالشرط الذي سلم
عن معارضة العلة مثل مغز البيرة والعلة التي لها شبهة بالاسباب فيه خاصة من هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالاجزاء
المتناهية او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يحيل قسما آخر
قوله له وليس من صفته العلة الحقيقية يقدر ما على الحكم بل الواجب اقتراها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل للاختلاف
في ان العلة عقلية كانت او شرعية فتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلوما ما ذكره الاصح تقارن حركة الخاتم والكسرة تقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاها الا عراضا او وجودا للمعلول بلا علة وكما ما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلوما وناظر الحكم منها فقد ما وناظر اذ ينافي نذير المحققون الى انما مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله ذلك اية العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفعل وقوله هذا متعلق بقوله
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض شائخنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيرهم الى الفرق بين العلة
والشرعية العقلية لم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكره شمس لامة رحمه الله
و هذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال لبعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز اتانها في شرط الاتصال وجه قولهم ان العلة لما لم يوجد تامها لا يتصور ان يكون حجة
حكمها لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عراض لا يتبقى زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اليان لا يلزم وجود المعلول بلا علة ادخلوا المسئلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم اجزاء ولا عيان الاترسي ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جاز بعد ازمنة لا تتطلب
ولو لم يكن لها كمالا شرعا كما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة وجه
القول لما انه قد ثبت بالدليل مقارنته العلة العقلية معلوما فان حركة الاصبع التي هي علة حركة النخاع تقارن
لحركة النخاع اذ لو لم يكن كذلك لزم تماثل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسير درة اشخص مثمر كما
والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهو يوجب ان معا ولذلك تارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
مقارنة لحكمها لان الاصل تقارن الفعل والشرع على ان اصل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء وما قالوا لانها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو ثبت كقصة حكم احمية الناس ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم يحتاجون
الى الحكم وانما يثبت بها سبب لان ما وجد يتحقق حتى يوجد ما يفسد وهو لا يقبلون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولكن سلبنا انما موصوفة بالبقاء كما هو ذهب البعض فلذلك ضرورة ثبتت وفعلا كما جرت العادة

فسخ احکامها از فسخ احکام لایکین الا بفسخ العقد لان احکام لیس بمنعده من یکن فسخه فلم یشب البقاء و فیما و ساء موضع
 الضرورة الیه اشار صدر الاسلام فی اصول الفقه قوله و اذا اترأخى احکم علی من العلة لما فی کما فی البیع الموقوف
 بان بارع مال غیره بغیر اذنه و البیع بشرط اختیار للبائع او مشتری او لهما کان علة ای کان باقرا فی احکم عند
 لما فی علة اسماء و معنی لاحکام لان فسخ البیع و ما حزه عنه و بنوا انقسم الثانی من الاقسام المذكورة فوضع ان البیع
 المشترع ان یوجده من الیه فی محله و قد وجد هنا فکان علة کسما و معناه ان یشیء الملك لانه وضع لافادة
 الملك مشرعا و لئلا و البیع الموقوف بهذه الصفة لانه انقضاء الافادة الملك و قد ظهر اثره فی کمال فان الملك
 المشترع یشب موقوفاً علی اجداد المالك من لواعن المبیع یموت اعتاقه و لا یبطل و لو لم یشب الملك موقوفاً
 لما توقف و بطل کما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه و کان علة معنی و لئلا یطعن بالبیع فباع مال غیر بغیر اذنه فیکف
 کذا فی عبارات الاسرار و کذا فی الشرط فی البیع بشرط اختیار و غل علی احکم و ان العلة و ساء البیع لما مر فی اول
 الکتاب فحقی البیع مطلقاً غیر متعلق بالشرط کالبیع و انما فی من اختیار و کان علة اسماء لکنه موصوفاً لافادة الملك
 و معنی لانه هو المؤثر فی اثبات احکم عند ذل لما فی الان احکم الاصل و هو اثبات الملك البات تراخى لما فی و هو
 من الملك فی البیع الموقوف لانه لکنه محرم لا یجوز البطلان علیه بغیر اذنه و لتعلق بالشرط فی البیع بشرط اختیار و اذا
 المتعلق بالشرط معدوم قبل و هو الشرط فلم یکن علة حکماً الا ان الفرق بین البیعین ان اصل الملك لما صار متعلقاً
 بالشرط فی البیع بشرط اختیار لم یکن موجوداً قبل الشرط فالا حقائق الموجود من المشترع فیما اذا کان اختیار للبائع
 لا یتوقف علی ان ینفذ ثبوت الملك لا اذا سقط اختیار و فی البیع الموقوف ثبت صفة التوقف فی الملك لتعلق
 بالشرط و توقف الیه لا یعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ایضاً علی ان ینفذ ثبوت الملك کذا ذکر الام
 شمس لانه رجمه الحد قوله و لا لانه ای کون کل واحد من البیعین علة لاسباب ان المانع و هو حق المالك او
 اختیار و ازال بالاجابة فی البیع الموقوف و باسقاط من له اختیار و یفیه المدة فی البیع بشرط اختیار و جها احکم
 من الاصل من یتعقد المشترع بزمانه ای ثبت الملك للمشترع بهذا البیع من وقت لا یجواب اے لیتندا
 وقت العقد من ملک المشترع البیع بزوانه المتصلة و المتفصلة جميعاً فثبت انه علة لایبیت یعنی لا یتوهم تباخر
 احکم عنه انه سبب لالعلة لان العلة قد تباخر حکماً لما فی فان یشترک معان علة لوجوب الصوم فی حق المسافر
 و احکم متاخر الی اذ ان مدة ایام از و اصل البیع صحیح من المالك و احکم متاخر علی اصل الشافعی و کما السدالی
 ان تباخر قالمانع و هو خيار المجلس کذا فی الاسرار و اعترض علیه بان قوله و اذا اترأخى احکم لما فی غیر مستقیم علی
 اصل الشیخ و رجمه السدانی ینکر تخصیص العلة و هذا نیزع الی القول بالتخصیص و اجاباً عنه باننا نکر التخصیص
 من ان ینکر العلة قائمة بقیة و غلّف احکم عنها المانع و هنا و ان وجدت العلة اسماء و معنی لکنها لیس بعلة
 حقيقة تخلف احکم عنها فلا یکن تخصیصاً و لقابل ان یقول لا یصور التخصیص مع قیام حقيقة العلة لان الکلم اذا
 تخلف عنها المانع لم یکن علة حقيقة و اذا کان کذا لک ارتفع الخلاف و جاز التخصیص بالمانع و الامر بحکما قوله

تقول له وكذا كذا أي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عند الإجازة عنه لما كانت المنفعة والواجبة اسمًا لانه ووقع له وكم حكم
 أيضا في البيع ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك وكون غيره لا حكم لانه وادعى الموقوف به المنافع التي توجد في مدة الإجازة ولم يرد
 ليس قبل الملك فافهم ثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدله وهو الإجازة لاسمها في الثبوت كالتمسك والتمسك فثبتت فيه
 ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد أصلا لان الموقوف ليس بحال العقد كما انه بحال الملك المالك العين المنتفعة بها الموقوف
 في ملك العاقلة تقيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم الحاجة كما يقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالتمسك في العقد التمسك
 وقيام الزمة التي هي محل السلم في مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذا هي كونه علة اسمها وهي صحيح تمثيل الإجازة قبل الوجوب
 ونسب اشتراط التمسك كما صح ادعاء الزكوة قبل السحول واداء الصوم من السفر لوجود العلة أعنا ومعنى لكنه أي عقدا للإجازة لا يشبه
 الإيجاب لما فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند حكمه يعني بهذا العقد وان صح في الحال بإضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده ما كان في مقتد وقت وجود المنفعة ليقترن بالعقد بالاستيفاء ويهتدى بقوله
 مشائخنا ان الإجازة عقود متفرقة تجرد والعقد ما يحجب ما يحدث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في الإضافة على حالة استيفاء المنفعة
 حقيقة أو تقدير بالتسليم العين ولا تثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامته العين مقام المنفعة في حق صحة الإيجاب وكون الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالموعدة المضاف ثم تحيل العام والطلاق المضاف الى شهر واداء
 تحقق معنى الإضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة بسبب القدرة لان اضافة المضاف الى زمان سيوجد وجوب
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجب من الإيجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان لا شبهة
 بالأسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يخرج فيها
 الى اثبات معنى الإضافة فلم يثبت لها شبهة بالأسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الإيجاب وافتقر فيما نحن فيه على زمان
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الإضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا تثبت الإضافة في حق الإجازة لقيام
 محلها وهو الزمة فثبتت بملك الإجازة في الحال كما ثبتت ملك التمسك بالبيع لانا نقول نحن لا تثبت الإضافة في حق الإجازة ولكن
 لا تثبت ملك الإجازة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين وانظر أصحابنا حين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا تثبت ملك الإجازة
 للمستاجر العيان حتى لو شرط في العقد تمثيل الإجازة ثبت الملك فيها للمستاجر أيضا لان حق المستاجر يقطع لقبول شرط التمثيل فلم يبق
 المعادولة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما ذكرنا من المشتري الثمن الى البائع والخيار يشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع
 من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا تثبت الملك مع المانع كما لم يكون اذا حبس الزكوة قبيل السحول لا يقع
 زكوة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين قائم كما قال المانع ههنا فحق المستاجر قد سقط فثبتت الملك في الإجازة قوله
 وكذا كذا أي وعقد الإجازة كل إيجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
 في المستقبل علة اسمها كونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى تقييده في ذلك الحكم لاحكامنا فيه الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في الحال لكنه يشبه الأسباب لما قلنا ان الإضافة تقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الإضافة او الى ذلك فثبت الحكم عند تحقق
 تقتصر عليه مستندا الى اول الإيجاب ولما كان علة اسمها ومعنى قبل محي الوقت مع تمثيل الاداء فيها اذا قال الله على ان العقد

بدرهم من اجتهاد حتى لو تصدق قبل مجي الحد وقع عن المندة عند اخلافا لفرقة كذا الزكوة لبعدها كمال النصاب قبل حلول الحول كذا اذا صدق لفظ
قبل يوم القطر وكذا انوارا خاف النذر بالصوم او بالصاوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن ايجتهاد وان لم يفسد خلافا لما وجد العلم اسما
ومعنى قوله وكذا كذا اي قبل ما ذكرنا من مقدار الجارة وكذا لك نصاب الزكوة والاسباب النصاب النصاب الزكوة الى اخره قال مالك
ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العاقل بل كونه تاميا بالحول بمنزلة الوصف لانه من علة ذات ومعين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
لا يجوز تعجيل الكفارة قبل اخذ ثمنه وتعميل السلوقة قبل الوقت وعند ذلك نفي النصاب قبل الحول علة ثامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل اثره المطالبين صاحب المال تسمية كالمسافر في حق الصوم والاصح التعميل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح تعجيل
قبله كما لو تعجل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير متوقف على حلول الاجل كما لو يكون
اذا عمل الدين وكما لو اذا احصاه مع ذمها وكما لقيم اذا حصل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يستمر من الفقير ولا
من الامام عند ذلك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اسما
لا يوجب الزكوة ثم عا ولها ايضا الزكوة اليه ومعنى يكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي لو جوب لمواساة اسي الاحسان الى
الغير لقوله تعالى وحسنوا انفقوا او انفقوا في النصاب دون وجبه وهو النماء وفي المغرب يقال اكسبه سالي مواساة اسي حمله اسوة اقدمي اياه
وتقيد مؤثري وواسية لانه ضعيفه كذا اسي النصاب جعل علة لبعثه لئلا يتوكل عليه سلام لانه زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجبه وصف النماء شبه النصاب قبل وجبه الوصف بالاسباب ثم اوضح شابهة بالاسباب لوجوب احدهما
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بهما وشبه النصاب هو النماء فان النماء لا يقتضي وهو الدر والنسل الحسن في الاسامة
وزيادته المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحيوان يحصل ليوهما في المرحى
وسفاد ما وزيادته المال في اموال التجارة تجعل كمنه رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن بالحق حكم
به وهو النماء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهه بالسبب فكانه اخترا من المرمى ونحوه فانه علة للوجوب
بغير كسهم وضيق في المواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسا لئلا لا يشبه لم يثبت له شبهة بالاسباب حتى الحكم
بل جعل حله للخرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهه بالمثل لان النماء الذي هو في حقيقة فضل على النماء
يوجب المواساة كاحصل النماء وثبت اسي نيردا وبه ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا
الوجه ثم لو كان الحكم من اختياره الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
تراخي الى ما هو شبهه بالمثل كان له سبب بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصلا لئلا يقال ولما كان اسي الحكم
متراخيا الى وصف لا يستقل اسي الاستند بنفسه شبه اسي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما هو متقبل بنفسه غير
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا شبه اسي شبه لئلا ان النصاب اصل والنماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة
وشبه السبب من جهة لتوقف الحكم على النماء الذي هو وجبه وتبادل لفرجه شبه الذي يثبت له من جهة نفسه لا مصادرة على شبه الذي يثبت له من جهة
وصفه ومن حكمه اسي حكم النصاب الذي من انه علة يشبه الاسباب انه لا يلزم وجوب الزكوة في اول الحول تطعا اضمحلال الشان وتوكله لعل داخل
في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول لطريق القطع وان وجبه اصل العلة لنفوات الوصف عندنا وهو النماء اذا العلة الموصوفة بها

لا يملك من الوصف كالارض عليه بوجوب العشر والخروج للعبقة التامة تحقيقا وتقدير من الممكن من الزراعة فاذا مات هذا الوصف من الارض
لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة فان العدة بركتها وصفتها موجودة قبل وجود الاجارة والشرط
الا ان من المالك والتعليق بالشرط ممتنع بثبوت الحكم فندى والمانع مثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك ينكح المشتري البيع بزواحدة
المتعة والتفصل وبخلاف السابق اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى يقع من الواجب بلا شبهة لوجوب العدة
مطلقة بعينها ولما شبهت النصاب للعلل كان اى النصاب وشبهه لعل فيه املاكان وجوب الزكاة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف في ثبوت وهو لا
يقوم بنفسه بل يقوم بالوصف مستندا الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بان يحول لرجل عيش ما لم يستطع ان يكون الوصف بهذا البقاء وذلك
او ليدعيه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف عند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيخرج بتقيل الزكاة قبل تمام الحول على خلاف ما
مالك لو وقع الا والبد وجود اصل العدة كذا اى العمل بعينه زكاة ليد الحول على خلاف اتماله الشافعي لعدم وصف العدة في الحال فاذا تم الحول والنصاب
كما حل جاز المودى من الزكاة لاستناد الوصف الى اول الحول بدغم كمين كما ملأ كان المودى تقدر ما حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الا
منه بحال لان الفقرة قد تمت بالوصول الى ماله وان لم يتم زكاة وان اداه الى الامام كان له ان لم يستد منه اذا كان قائما في يده لان الرقعة اليه
لا يربط ملكه من المدفوع فان قيل لوجوب الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارادوا العيا بالثبوت ثم الحول والنصاب كامل من المودى من الزكاة
كذا في التمسك ولو صار المودى زكاة بعد تمام الحول بشرط اتماله العرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب عوليا وان
بعد تمام الحول كذا ثبت مستندا الى اول النصب كذا بناه فيصير المودى زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا تقتصر على تمام الحول فيعتبر له
المصرف عن الاداء والاخذ تمام الحول وكان مقتضاؤه واراداه قبل الحول ولما هو سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل لسيط
سبوت المدينين والعيير الذين حالوا ليوخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء الحول من ايسر طالع الواجب لايؤخذ من تركته وكذا المدينين والكل
الاستقلا لاجاد يملك صاحب المال من استقلا لحواله في الاجل قومه وكذا ذلك اى مثل النصاب مرفوض الموت حلت له لغير الامام
اى الامام الذى يتولى المال من تعلق من الوارث به وجبر الميراث من التبرع بما تعلق به من الوارث من الهبة والعهد والحقارة
والوصية ونحوها اسماء لا وضع في الشرح للتفسير من الاطلاق الى الجبر ومعنى لانه موثر في جبر من التصرف فيما هو من الوارث بعد الموت كما يشهد
اليه النبي عليه السلام في حديثه معدين الك انك لان تبرع ورثتك فضا بخر من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه من التبرع فيما وراء
الثبت بحق الوارث الا ان اى كمن حكم المرض وهو الحج من التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلة فاشبهت الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يوقف على امر اخر كوقوف وجوب الزكاة على التماز لما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحج بانا حتى
لو وجب المريض جميع ماله وسلم الى الموهوب له يصير ذلك في الحال لان العدة لم يتم لم يوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العدة ونصف
المرض يكون ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية تقوى المحسنة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يعضاف الى الكل وكونه انا خيرا واذا استند الوصف الى اول المرض يستد بكم وهو الحج
فيصير كانه تصرف لبدل الحج ولا ينفذ الاجارة صاحب الحق واذا ابرأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بعينها وبها اى المرض
اشبهت بالعلل من النصاب لان الوصف الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت ساد به فان تضاف الامر الى يحدث بالمرض مفعول الى الموت
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب لان الوصف فيه ليس بجاذب كما بناه قوله وكذا ذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شر القريب علة للعقب سببية بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى والى الواسطة
 الثانية حكم المتقضي مضاف الى المتقضي بواسطة المتقضي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلمه وكلما ان الحكم منهاك
 ليعناف الى العلة دون اصفه فعمما الفيل ليعناف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى يحكمها كضاف الى الاولى كانت الاولى
 علة من حيث انما لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالنسبة شر القريب علة للعقب بواسطة الملك اذا بشر القريب بالملك والملك
 في القريب لوجب العقب لقوله عليه السلام من بكه درهم من عشم عليه فغير الشق مضافا الى الشر او يكون الواسطة هي الملك من وجوبه
 وكان شر القريب لعمما حتى لو عشم من اشتراة او يامن الكفارة تبادى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار كليل الواسطة التي هي من وجوبه
 كالرعي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه لوجب تحركهم ومضيه في الهواء ونفذه في المقصود بالرعي وذلك هو المرثية
 هو فوق الروح الحكم تراخي عن الرعي الى وجود هذه الواسطة حتى لم يجب القصاص بمجرد الرعي الا ان هذه الواسطة لما كانت من وجوبه
 الرعي كان الرعي علة لاسباب كاشتراك للعقب حتى وجب القصاص على الرعي ولم يصير هذه الواسطة شيئا في وجوب القصاص قوله واذا علق الحكم
 بوصفين موثرين احدهما انما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما موثر فيه دون الاخر فان الوصف الموثر
 هو العلة والاخر شرط كان اخرها وجود علة حكما لان الحكم لوجب عنده وليفان اليه رجاء على الاول بالوجود وعنده
 ومنه لانه موثر فيه لا اسم لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يلحق اسم العلة على احدهما بل يلحق الحقيقة وانما ليعناف
 الحكم اليه دون الاول وان شارك الاول في ايجاب الحكم لانه يرجع على الاول لوجود الحكم عنده فليفان الحكم اليه لا ليعناف
 لما شاركه في الايجاب ينبغي ان ليعناف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجع على الاول لوجود الحكم عندهم حكم الاول لقدرا لان العلة
 اامة متقدم بمباركة التراج وماه متقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجع وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
 والقطع الاخير في السكر وروى احدي الزوجين فان الحكم فيها ليعناف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدهما الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
 غير انما اخذنا القرعة اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكره في الاسلام في بعض مضافات وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما ليعناف الى
 الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فغير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
 للكلح والملك المتق في القريب فان كل واحد منهما موثر فيه اما القرابة فلان التقى صلة والقرابة موثر في ايجاب العلم والمرتجى لوجب للقطع
 الاسلام لا استدلال فوجب صيانة هذه القرابة عند الاثر في انها صينت حين ادنى الرقين وهو النكاح اشترا عن القطع فلان تصان عن
 اعلامها كان اولي وكذلك الملك موثر في ايجاب الصلوة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يترتب النفقة
 بقدر الملك والنفقة صلة والركوة توجب صلة للفقير بالملك وكذا العشر واذا اظهر التاثير للوصفين وهدم الحكم لفوات احدهما كما
 ان مجموع علة واحدة ثم الحكم ليعناف الى الوصف الاخير متما دجو دافا فكانت القرابة ساقية ثم وجد الملك كان العقب مضافا
 اليه حتى صار الشرعي متقفا وكان اشترا اعتنا في مجوز ان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف عن العسرة
 لانه قد رتبته على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضافا اليها لجا وجوب الوصف الثاني لما كان اشترا اعتنا ولما وقع عن الكفارة
 كما احتق ام الوالد ومتى تاخرت القرابة اضيف العقب اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشتراها
 ثم ادعى احدهما انه ابن خمد لم يشركه في تيمم نصيبه لان القرابة اسلمت هي اخمد الوصفين وجودا وحصلت

لجنسهم نضاف اليه ويجعل المدعى متقارباً لاسطة القرابة كما جعل المشتري متقارباً لاسطة الملك قوله والاول اى
 الموصاف الاول شبهة العلل حتى قلنا يكون مؤثراً في الحكم وكونه احدى ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وخبر الاسلام وذكر
 التقاضي الامام ابو زيد وشمس الامانة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بالنظام معني اخر اليه كاحد شرطى ايسر واحد وصفي علة
 الربو ايسر الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لابداً مقترناً بماهية وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذكر
 الغير ليس بمضاف اليه يكون سبباً محضاً ولذا ليس بسبب اذ ليس بطريق يوجب الثبوت بحكم العلة بل هو مؤثر في اثبات الحكم من اركان العلة كما بناه فلم يكن
 سبباً وليس لعله خفية ايضا لغوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة كونه احدى ركني العلة او اركانها ولذا قلنا ان
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربو او بها كجنس والقدر حتى لو اسلم قوماً في قومي لا يجوز لوجود جنس ولو اسلم شعباً في حنظلة
 او حديقاً في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرزئية على النسبة عرفاً يعاد
 حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالتقديس لثبوت النسبة لانه حرمة النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع ثبوتاً من حرمة
 الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيد وكيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فجز ان يثبت احداً الوصفين الذي له شبهة
 العلة ولا يثبت بحرمة الفضل لانه اقوى المحرمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ودونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوجهين باعتبار علة
 ثامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين لبعض حرمة الفضل فلم يثبت شيئاً منها ولا يلزم عليه
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثانية بالعلية حتى لو باع ثوباً جيداً
 ثوباً ردي من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكماً الا ترى اننا ساقطة الاعتبار
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد اى فاما الدنية والعينية فتاقتان ليعين العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربو كالتفاوت بين العلية وغير العلية قوله والسفر علة الرخص الثانية سما لان الرخص
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الانظار والقصر وكذا حكاه لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جازى وموت المص
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكماً وانما لم يثبت به رخصة الفطر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد وجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الانظار بعد
 بخلاف المرض وليس لعله يعني لان الرخصة تعلقت بالشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبنيها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لان ثبوت الرخصة
 انيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة قايماً
 الشرع السفر النصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ ايضا فالحكم الى علة العلة عند تعذر راحة
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجوداً وعدباً ولما افضى تقريره الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانها وفقاً
 وهو نوعان اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامته بسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بناه وكذا لك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لمن لما كان المعنى امرا باطلا سقط اعتباره في زيادة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والتلف وذا دون السفر لان السفر موجب لشقة لكل حال واما المرض فقدوجب خوف التلف والتلف وتعدا لوجب لهذا العلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل لتعلق بها هو سبب الشقة منه والثاني انما الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تاثيره في السبب او افضا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يجعل به العلم بالمدلول لا يجبر كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه تمام مقام المحبة فيها اذا قال لامرأة ان كنت تجبن فانت طالز فقال لك احبك لان اخبارك دليل على وجود ما جلد شرطنا فاقم مقام المدلول عند تقدير الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى لو اجرت من المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر في اخبارك ومحبتهما والتخيير يقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيها بينه وبين الثاني لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير ان فلا من جهة لان الغلب يتقلب لا يستقر على شيء والاي يوقف عليه يتعلق بحكم بدليله كالسفر مع الشقة والنوم مع الحدث فصار يشترط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح البسيط لفهم الاسلام وكما في الطراي الطراي النحالي عن الجراح اقيم مقام المحبة الى الطلاق في اباحة الطلاق وياء ان الطلاق امر مخطور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المستون ولكن المخطور قد يحل مباشرة للضرورة كتناول الميتة ودفع الحاجة الى الطلاق عند الجزع من الفضيحة مقتضى العقد واتمام حقوق التداعي المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تغلب النكاح الشرع للمصالح مفسدة فشرح الطلاق للحاجة اليه ثم هي امرا لمن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطراي النحالي عن الجراح مقام حقيقة الحاجة تيسر قال نفس الأئمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني في الاحتياط كما في تحرر سيم الروايع في الزنا والاحتياط والاحتياط في دفع المحرم كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامات ومنه الشرط للصكوك لانها علامات والله اعلم بالصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجوده لا وجوبه اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عند ادائها به بل المتوقع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من العلة والعلة نسبية وشروطها شرطها المطلق حايه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقرا خمسة اتسام شرط محض وشرط الحكم والعلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكام فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة النحالية كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله انا دل فاذا ذكرنا واما الثاني في نكل شرط لم يبارحه حدة سالمة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط كما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار شبيها بالعللة من جهة الوجه وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان تخلف الشرط العلة

فان

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقق التثنية من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في السحق لان
 النقل من السقوط في البئر والمشى سبب محض لانه منقول اليه وليس له بدل لانه لو نام في موضع فخر مائة او نام على سقف قطع ماله او
 كان على حصن فقطع ان من يحصل الوقوع بدون المشى فلم يمتد سبب وليس له بدل لكن الارض كانت ممسكة عن الوقوع بالثقل انقل
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع واجبا والشرط السقوط كدخول الدار في قوله
 انت طالق ان جعلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للانع الذي فيه من السيلان وكان الشق
 ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع وثقله علة اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت يتحقق الله تعالى لا يمدى فيه ولا يصلح
 للاضافة ضمان العمد وان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب القصر لتقطع بنية الحكم الى خيره والمشى مباح
 بلا شبهة يعني ان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب ليدفع تعذر اضافته الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
 ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة
 اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي فيه بان تعد المرد على البئر فوقع فيها وبذلك فليسبب تلف اليد دون الحافر فصار كانه تلف نفسه
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يتحقق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشمى الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليها بخلاف العلة
 عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
 فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
 الكفارة فلا لاسما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان تولد والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
 بالتعدي كما اذا حفر جرائ في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لانه الى الحفر الذي
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصير علة في هذه الصورة بواسطة النقل
 فانه لا يصلح احتراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيه بل باعتبار ان هذه الصورة
 التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
 ما دون المرد والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه بدلا كما اذا كان المشى موصوفا
 بالتعدي وانما يصلح احتراز عن المشى الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك فليس
 الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر بملك فنهنا كل واحد من
 والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه بدلا ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله المشى
 مباح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
 بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لملكها بغير اذن المالك فهو ضمان لما وقع
 فيها لانه متعدي بالتعدي في ملك الغير كما هو متعديا بالحفر في الطريق فاما للاقية بالرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشي تقدرا ولم يكن فعله فلما لم يكن قوله والمشي صباح احراز عن شيء بل كان زيا وده تقرير وبيان صلاحية المشي للعلية وذكر في
 التذييل ولو جهر به ان في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجر اهلك بشيء لما لك الدار بحسب الضمان على المحافر ولو دخل رجل فملك
 نظران ودخل بغير اذن المالك نفى وجوب الضمان على المحافر وجبان احدهما يجب التعدي به عن الثاني لا يجب لان الدار فمل متقدرا
 بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك خلاضمان على احد وان لم يعلم بحسب الضمان على المحافر ففعله هذا محتمل ان يكون
 قوله والمشي صباح الاحراز عن الخلاف فان الضمان عند اجهة المشي متقرر على المحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
 للحكم اى لاضافة الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافه وذلك لان العلة اصول
 في اثبات الاحكام وانما فتمت اليها كونهما سوقة في الاسباب والاثبات فلا يجوز منع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم
 اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجمع عليه حكم مع شرط ملك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على
 المحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم لضاف اليها كمن خج انسانا فوقع
 في بئر حفرة اخرى على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليها لان الحرف شرط علة اخرى وهي القتل دون علة الحج كذا في
 بعض الشروح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة فلما في شهود الشرط واليمين اذ لا يجوز
 بان تشهد فريقا لامرأة قبل الدخول بجهت تعلق الزوج طلقا بدخول الدار وشهدوا للبعد بتعلق المولى فقه بشرط ثم شهد
 اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اى ضمان اداء
 الزوج الى المرأة وهو نصف المهر وثمان العبد على شهود اليمين اى التعلق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
 الزوج لنت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق والتعلق اليه فلم يسر اضافة الى الشرط فلم يضمن
 شهود الشرط شيئا وسمى شهود التعلق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
 اعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشئ بما يؤول او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
 اتعالم بالعلم بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميتهم لشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
 بان تزوج هذه المرأة بالف وزعم وشهدا اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وان كان شهادتي شرط
 والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادتي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
 ما عزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع ومهنا شهود الشرط لم يبرأ شهود التعلق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
 عوض ملك النكاح الموجب للاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضيف الضمان اليهم قوله وذكر لك
 اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجمع السبب والعلة لصلاح العلة لاضافة
 اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بهاني المجلس
 الفلاني اختيارى نفسيك شهدا اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق
 بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال لا اختر عتقك وشهدا اخرون بان العبد قال في ذلك
 المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا لم يبرأ الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اى ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمن حق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر ونوات مالية العبد يحصلان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق جفقت اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان بيع شهود التخيير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصلح الاضافة اليهم وهو الضمان اليها حيث لم يربط بيع شهود الاختيار بضياف الى شهود السبب كما يضاف الى المحافر في مسألة البعير كذا ذكر في بعض الشروح ويثبت ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدمهم في مسألة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصالح عليه قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والمحافر نقال المحافر انه اسقطه نفسه كان القول قول المحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابني يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المحافر فربما عصى الغفلة النفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلقى نفسه عمدا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقا ولا تلحقوا باديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر لا انا استحسانا في قبول قول المحافر لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ويكره خلافه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يتكلم الى الاستحقاق الذي على عاقلة المحافر فلا يغيثه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تهمته مع ان الظاهر لعارضه نظام اخر وهو ان البعير يرمى البير امامه في ممسكه ثم يقع ضيا الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصح لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض السقوط من غير حجة وكان القول قول الولي متمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البت لم يضمن السحال قيمة العبد لما كانه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي والينا على ما دل عليه عبارة الاسرار وبها اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا فاسحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحفر ازالة المانع من السقوط فكان شرطه قد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل منتظر صاح لاضافة الحكم اليه فممنع اضافة الى الشرط ولما اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتقدم على الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما كان في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كما لا يشهد وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة معني لانا نقول نحن لا نكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرطا بل كان شرطا ساهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الانتظار الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انتقاده على شيء وكان
 وجوده سابقا فليس له الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانتقاده
 العلة بعد وجوده صورته متوقف عليه فكذا كتحقق شرطه لا يؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه ناسبا بان الشرط اذا صار معه
 علة لما يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخرنا او متراخيا كان شرطا معناه ثم هو اى حل القيد
 ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة ان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه
 وحادثه كقوله الدابة وصوتها وهما ما هو العلة وهو الا باق غير حادثه بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختیار صحيح فاقطع به
 نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان الكلف مضافا الى ما اعترض من العلة ودون ما يستوي من الشرط
 ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد القير بالابق فابق حيث لعين الامر وان اعترض فعل فاعمل مختارا على الامر لان الامر بالابق
 استمال العبد فاذا اقبل به الا باق يصير فاصاله باستماله كما اذا استعمله ففعله يصير العبد اذا عمل وقوف استماله فبذلك لا اله الا
 لا اختيار له ايضا فالكلف الى استعمل فاما حل القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل مختار عليه قوله فاما اى حل القيد
 من هذا العمل كما رسال بالدية ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليس من سبب الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت
 في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يقينه المرسل لانه حكم ارسله قد اقطع بالبحر ان والوقوف ثم انها انشأت سببا باختياره وكان
 كالمسئلة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير
 وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسوط واقرضوا قوله فبالتبينة وليس مما اذا ارسل دابة في الطريق
 فسارت فاصابت في وجهها شيئا فمن المرسل كما اذا صار سببا لانه سابق لما اذا سارت تسير على سبب ارسله الا ان اى كمن ارسل
 وكان قابلا يقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كما رسال الدابة وهو سبب فقال المرسل سبب الاصل لان الارسل
 ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب عن ارسله وهذا الذي حل القيد
 صاحب شرط لان سبب ازالة المانع من الاباق جعل سببا باعتبار تعميم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
 وكان في انتقاج الحكم معناه واضافته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي
 رآه قال الامين فتح باب نفس مطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار لعبد سائمة لا يضمن الفاعل باختلاف
 وفي ذكر القادر شأبه اليه اى الفاعل لا يضمن لان هذا اى فتح باب النفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
 لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
 تلف الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقى الاول وهو فتح الباب سببا معناه اى شرطاني معنى السبب الخاص
 فلم يجعل الكلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البر لانه الاختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في
 مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف اليه في الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط
 من السقوط هنا حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بمن ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم من الشرط واضافته اليه حتى
 اذا سقطت النفس في البر بدرومه ولم يضمن الماخف لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البر علة مالم لا علة الحكم الى الصدق

من تخار على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط وافتقار العلم على خلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مني عامل على الذباب كرايا فاستند الى المكرة والفتح رتب لما يقع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحمل كانه فقتله بنفسه لان الارسال سلب عامل على الذباب لبعده التعليم كما السوق قبل ذلك فافتح الباب فلا المايرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد ولم يحمل ولم يسلك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد وانشأ في وجهها الله اذا كان الطير ان في نور الفتح فتنمن انفتح لان فعل الطير بدو شر فاعلم يعلم لافانته الحكم اليه كان فان الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان عاده والمادة اذا ما كدت صار لبعده لا يمكن الا كثر عندها فافتح على الفور وسئل عاده كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدم عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجب ضمان كالشق ولم يكمل الاضافة اليه باختيار الطير في السير ان لانه اختيار فاسد كما اذا اصاح باللدابة فذهبت صار ضمانا وان ذهبت فمخارة لانه اختيار فاسد اذا الصبح سابق فاشبه القود وجبر الكا ولو اتقى حية على انسان فلسفته وبما لضمان وان كانت في البيع فمخارة ان البيع له عاده متاكدة فالتمقت بالبيعة وقط اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفلاح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استخارت كذا عاده ففان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والسجواب ان فعل البعثة لا يعتبر لاسباب حكم فاما المقطعة فيعتبر كالكلب يحمل عن سنن الارسال وكذا لدابة تتحول لبعدا لارسال فكذا هذا ولان الاصل ان لعيناف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس لها كالا لسوق لان السوق حمل على الذباب كرايا كما بينا فنفقت الفعل الى المكرة ولا كالتا لحيته لانه مباشرة الاتلاف اذا الاتلاف عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا في جواز الفتح جواز فوجبت لست لضمان عليه العيان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق لشترطين كان او لم يكن شرطا اسما لا فقتارا حكمه اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو مبني العلامة فنقل الاحصان في باب الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة هي الابارة في الامة كالبيل للارتق والمارة للسبي وفي الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون دليلا على طريق الحكم عند وجوده فاشبه بالتكثيرات في العلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والا فان علمها وة والتبعية شعرا كج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان لشهر فانه معرف محض الزمان الذي يقع فيه الطلاق وقد تشبه العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك بمثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عاير عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح وامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرطا كميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقادة عنه للرحم على الصل سيدث لبعده فان الاحصان كونه بعد الزنا لا يثبت لوجوده الرحم معلوم انه ليس لبعده ولا سبب العيان لانه ليس بطريق ففض اليه ففرقنا ان الرحم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوده عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا فيعتبر الزنا في

لكماله سوجبا للرحم وكان معترفا ان الزنا حين وجد كان سوجبا للرحم فكان علامته لا شرطا هنا هو طرية القاضي الامام ابي زيد
في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهنا فقد سمو الاحصان شرطا
لوجوب الرحم لعلامة فيه حين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه الثابتة لان وجوب الرحم بالزنا متوقف
على وجود الاحصان فلو انه سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطه كما لطارة وشرة العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف العقد والصلوة عليها وكذا الشهادة في النكاح سابق على بحيث لا يتصور تأخره
عنه وتوقف العقد عليه بعد وجود صورته ثم انها مشروط حقيقة بخلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجوبه غير مسلم عند عدم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان
بجمل كالمسقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذلك الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخر عن
صورة العلة ليتوقف العقد دأمة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون مقدما على صورة العلة كما مبتا وقد يكون متاخر عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان العقد لبعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما لنكاح والبيع وبعضها يقبل
وكذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
عن ضروريته قوله ولذا اى ولان الاحصان علامته وليس بشرط حقيقة لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجو اجمال لعني سوار رجوعا
مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة لخلافها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يخل
بواجب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجه بخلاف ما اذا اجمع شهودا بشرط ولهمين ثم رجع شهودا بشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافه عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفره المذاهب رجع شهودا
وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرحم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تفرقه
الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجه
ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يقتضون بالرجوع عند مقام
العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا شهود العلة وسببه صلاحية الاضافة الحكم اليها فيضاف التلغ اليهم فان
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
شهود الشرط ولهمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره حاشا لمحققين مثل شمس الامة رحمه الله وابي اليسر والامام ابو حنيفة
وعمرهم فيهم لا يضمنون شيئا على ان بها الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة الحكم اليه لان الحكم عقوبة متناهية والاحصان
فصل حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرح الى الفصل الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه
وحصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان فيجيب الابرار التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قول اخلف الناس اى اهل القبلة في

كما انقالت العقلة العقل ملة موجهة لما استحسنه مثل منقطة اهلان بالارضية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر النعم والفاذ المحرقي والغرض في محبة
 لما استحسنه مثل الجهل بالصلح جل جلاله والكفران بنها والعبث والسفه والظلم على القطع والنبات فوق الملل الشرعية لان ملل الشرع
 ليست بموجبة لذو التماثل هي الامارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبدل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
 التبدل فكان في الايجاب والتحرير فوق الملل الشرعية والمراد من الايجاب والتحرير فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان
 والتحرير محكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والعقل بالوجوب والتحرير انما يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تكون
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للاثيان بما حسنه ونوع ترجيح للاستغناء عما تحبه بحيث لا يحكم العقل لان العقل
 والترك فيها سواء بل العقل ضروري ان الاثيان بما حسنه بوجوب نوع مدته والاستغناء عنه بوجوب نوع لانه والاستغناء
 عما تحبه بوجوب نوع مدته والاثيان به بوجوب نوع لانه اليه يشير في الكفاية قوله لان ثبت في العقل نوع ترجيح للاثيان
 عندهم لم يجوز لان ثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقظة فأكروا تبوء ركنية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فاما من
 بان ركنية سوره وبلاجه وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومساكنة مقدرة لاني غاية البعد ولاني غاية القرب مما لا يتدنى اليه
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها النص ما ذكره وان يكون الصانع من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى شئيه لان احسانها
 الى ارادته وشئيه مما يقبض العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكره ان يكون المشابهة مما لا يلاحظ الاخرين فيه لانه لو كان كذلك
 كان انزال المشابهة امرا باعقدا وما لا يدركه العقل وانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بكل عقل عقل الاستدلال بالمشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجهة في حقه فيترجم عليه
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقل معنيه ان اوكبر في الوقفا على الوقف عن الملأ بحسن وترك الايمان بالله تعالى
 وكان العصى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل ولم يصدق ايمانا ولا كفرا دامت على ذلك
 من اهل النار لوجوب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية العاجزة بالعقل اصلا يعني لا تدخل في معرفته معن الاشياء وقها بدون
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريرها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وتبع اضدادها بالعقل بل
 السمع فالطوا ايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يازن يكون من اهل الجنة وتيسر اني ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب
 قبل البشنة ولما استغنى العذاب عنهم اتفنى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطوة بقوله تعالى فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
 اجزائا من حجة كانت تأتمت لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلما كان العقل بكل السمع موجبا كانت حجة الله تعالى قبل البشنة الرسل است
 في حقهم وبان الله تعالى اجبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين ألم ياتكم رسل منكم فيقولون بل نقولهم مهمهم المحبة فالتزم
 استيجابهم النار بالرسول لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل السوى خاليا في النفوس شاغلا للعقول ليعايل الشلف والخطوط
 يصير الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العصى العاقل
 بسبب نقصان عقله لا اذراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن العصى وجوبا للاستدلال بالبقلة اسقط عنه الخطاب فلان
 يستقط الاستدلال بجور العقل قبل اعمية الهوى كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجهة بدون السمع لبعثه ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهمني اني اراك وقد كنت في ضلال سبعين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل ارجع الى ولو لم يكن العقل في غير
 ذلك لزمنا. ودرين لكانوا في ضلال سبعين وكذلك استدلنا به بنوع من غير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال منه بمن
 على قومه لقوله عز ذكره وانا كنا معكم على قومه وانا الله عاتب الكفار في غير موضع بالاولم يسروا في الارض لنظروا
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فاجرا من قبلهم عجب تبرك القائل ولو كنا سمعنا من الامم واولي العلم بالشرك وانا اخبرنا بعدنا
 الدعوة الى العرف لا بدليل عقله وايات الحديث في العالم اول على الحديث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالهقول كفاية كان بنفسه حجة بدون
 الشرع ولزم العقل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والامرار قوله والقول الصحيح في الباب اى باب العقل
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغيره من الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
 بدلالات العقل وحيد ما فقد قصر من الزعم الاستدلال بلا وحي ولم يعذر به بقلية النوى مع انه ثابت في اصل الحكمة نقابة على
 بل العقل معتبر لاثبات الالهية اى اولى بالخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل فخطاب من لم يفهم فيمكن العقل معتبر لاثبات
 الالهية وهو من احرازه ان يثبت ان سائر الحيوانات ذوات المعرفة والسماع التي هي اعلم النعماء والاعلام والقدرة - فصالح كذا
 والذات وهو اى العقل نور في بدن الاادمي وقيل سمعه منه الراس وقيل القلب لقضى به اى يترك ذلك الكون بطريق مبتدأ به من حيث
 ينتهي اليه ورك المحوسس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا الادراك فان النور هو الظاهر الظاهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
 التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والبرق العين الظاهر بل هو اولى بسميته النور من الانوار المحسوسة لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستشير به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان
 باسم النور وقوله مبتدأ استدلال الطرف وهو الحجاز والمجوزة والجملة صفة للطريق والغنى في رابع الى الطريق ومنه الى اى
 ومنه فيدرك الى المطلوب ومنه يتعلم الى القلب ليعينه اجتداد عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه فيدرك المحوسس
 ومنه اقبل بداية العقولات مخلفات المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا تفهمه العقل بطريق الاستدلال بنور العقل
 فاما اذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه بعينه يدرك بنور عقلة ان له بانها لا هي له ذاتية وقدرة وعلم كسائر اوصافه
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء وزاى احكامها ورفعتها واستنارته كواكبها وعظمها وتما كواكبها فيها من العجائب
 استدلال بنور عقلة لانه لا بد لها من صانع قدير حكيم قادر عظيم حتى يعلمه فمعنى قوله فينتهي الى اى كذا المطلوب لقلب فيدرك القلب
 المطلوب اذا تأمل ان ذوق الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما انما لا يحس اصلا فاما انما يتقيد بطريق العلم من حيث
 يوجد كالمثل فانه ليس محسوسا لا اجمع فيه الى معرفة انه معنى رابع الى ذات العالم امر رابع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
 من غير انقطاع اثر المحوسس وقيل هو قوة ضرورية يوجب وما يصح ذلك الاشياء وتوجبه ككيفية الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفي اللاشئى هو جوهر يدرك به الغايات بالوسائل والمحموسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر ساو القدر من روح
 بر دافع الانس بما وضع في قوالب بشرية واصناف النسانية كالأعضاء استنار به نتائج اليقين واذا اظلم حتى يدرك الدين
 به هو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا نهضت اى طلعت كانت اى ادين مدركة للاشياء البتة بما اى بنور

من غير ان توجب الشمس وفي تلك الاشياء او تكون هي مدركها اياها او يكون الحس مستغنية في الادراك عنها فكذلك القلب مركب من اجزاء
 من الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل وجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه القلب يدرك اباشر اقل نور العقل بتوحيق الله تعالى
 والملكوت الملك والادراك له بالاشياء كالزجرات والبروج والنجرات وشعاع الشمس ما يرى من فوقها عند طلوعها كالقنبان والشهاب
 بالكسرة شملة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال حاصل
 المعرفة سواء انعم اليه دليل السمع ام لا اذ لم نعلم ما بناه الله فلا تصلح الا بالاشياء بنفسه وانا اذا انعم اليه دليل السمع فلان لا يكون
 مستغنى عن دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الفهم دليل السمع ولعبه المتوحيق الله تعالى فيكم
 من عاقل قبل ورد والشرح ولعبه تامل العقل في مضائق الحق التي تستخرج بفكره وقرينة بمعاني الدقائق لما حرم العناية به
 لم يتبدل الى سواد الطلق ولم يعرف سبيل الرشاد لبقوله فما كفايته وجبا ولعبه اجتمعت المعرفة بتوحيق الله وكرامه لا يتحقق الا بغير
 والاعمال واقرب له على الدين القويم وتبينه اياها على الصراط المستقيم فلم يكن معارف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك
 اخذ لان عقل من الطريق بالارتداد وورد من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالغباء ولعبه الانقياد وفصار بين اخوان الاشياء
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لذو بالتدني البعل والطفاني ودرك الشقا واخذ لان بعد نيل سعادة الهدي
 والاسيان انه الاكرم المنان نشب انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموا بئلا من عند الكرم التمثال قوله ولله الاسى ولله الكفاية بحمد
 العقل لو جوب الاستدلال قلنا في العبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صحت الاداء على خلاف ما قاله القرني الاول
 لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن العبي بالنفس حتى اذا قامت المرافقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
 يعني لعبه استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اى غير واصفة ولا تدرة على الوصف ليات من زدها لا انها قد صدرت
 مكلفه بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان العبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبات الى مسئلة الادلى لعدم الوصف كما لعبه
 البلوغ قوله وكذلك اى عقل ما قلنا في العبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لما بناه الله
 غير وجب بنفسه في اذ لم العيف ايمانا ولا كفر ولم التقدير على شئ كان سعذورا اذ لم يكن اصل لذلك العواقب ان بلغ على شأني
 جبل فبات عن ساعته فاما اذا اعاد الله التجربة واسببه لذلك الواقع لم يكن سعذورا لان الامهال اذراك مدته القابل بمنزلة
 دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف لهامنا ولا صورة الا وقد
 عرف لهامنا وكيف بعد وفيه صور احسنه وبعده اذراك مدته القابل في جهلته نجا القها ومصورا بل يميزه من النظر والاستدلال
 ما تيم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذ ارادى غير مرة ان البناء لا اليوم بنفسه بل ليقوم لغيره وادرك زمانا
 يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال حاسر المخلوقات مع ظهور الايات ووضع الايات
 ظهور الاشياء فيه عاقل ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق كان
 مقصرا في الايمان تارك اياه مع وضعه ولا تملكه فلم يكن سعذورا قوله على نحو ما قال البوحيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و
 اذراك زمان القابل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال البوحيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع بالاله
 وان لم يؤنس من شدة ابع ان دفع المال الى يمينه بالنياس الرشيد بالنفس والخلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لا استوى منه لذة

لابد من الاستيفار بشكلا بالبحر والاشكاح في الغالب لانما مدة يومهم صيرورة جواينها والبلوغ تحقيق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولده يبلغ ثنتي عشرة سنة ويولد له ابن ستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
 فرجه اصلا فقد تناهاه في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة طاله فيقام هذه المدة مقام الرشود بشرط رشدا بكرة وقد وجد اما
 تحقيقا او تقدير باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لابد من ان يستفيد العاقل بعيرة ومعرفة
 بصيائه العقل في الاثبات الظاهرة والنجح الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالبحر كما يكون بعد دعوة الرسل
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب وليل قاطع ابي ليس على هذا السهال وتقدير زمان الامتحان والحقبة في
 هذه النوع وهو العاقل الذي لم يتغلب الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصدده وهو باب التجربة والامتحان وليل قاطع ليعتمد عليه
 وحكمه انه كما لو كان ردلا قليل انه متعدد رتبته ايام اعتبارا بالمتغلبه اذا اتمت ليل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو مختلف
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة قرب عاقل متندي في زمان قليل الى ما لا يتندي في الرجوع في زمان كثير
 فيفرض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفرضه قبل ادراكه وليا قبله استيفاء
 ويؤيده ما ذكر في التوقييم في هذا الموضع ثم قد مدة العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذلك ان
 تمتة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
 معناه وليس على المحمدي لوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه لغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة العقل
 وليل قاطع من انص حكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من تمتة
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى وروا الشرع بخلق الله او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع
 بخلافه فليس معه دليل ليعتمد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب
 بنفسه لم يوجد عليه دليل عقل بل اعتد امور الظاهرة تسليها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن لبعض
 الاشياء كالايام وشكر المنعم بالعقل وقبح لعصيا مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تحمين باقوه العقل فلا يقع حسن
 حتى لم يحز وروا نسخ الايمان والاورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة
 وتجب به ونحوه فليس معروفة المحسن والعقل بالفتح والتمنع لسخ احسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
 ما جزمه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا واطيا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
 موجبا من اني العقل من كل وجه وهم الاشعية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا هو منسوب الى الشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان واما ما
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجلا ولم نجعل غفلة من الايمان
 واكفر حذرنا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يلزم الايمان وقوله ذلك
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون ملحقا لا يحد في خصوص
 الشرع ان العقل غير معتبر لابلية فلو انما لم يلحقها بطريق الاجتهاد والعقول لانه لما لم يجد نصا لا بدله من الرجوع الى العقل

بان يقول تد وجدنا من العقلاء من الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشرقا كالصبي العقل فغرضنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقفا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كما لا يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول نقال وان العقل كبر العترة ويحجز لفتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاظهر اى لا يستقيم
ايضا بجدة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالصة بهواؤها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح بنفسه
الا يبرى انه لا يجزى في الحكم الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمنافع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوقة لغيرها واذا كان
كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تنكس كل فرق في نصيب
كما يكونا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على تلك النصوص واوله بعضها معارض ببعض ظلم نعم الحجة لاحد الطرفين بآثارها ويل الفرق الاخر
اياما سبالا يوافق مذهبهم فصارت كاتما ساقطة في حق التمسك بها في بذر المسئلة لتعارضها على التمسك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني
فكانت محل النزاع بمغفل ولذا قال شيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات ثبوت بها
بالالاهية قلنا الكلام في هذا في الالهية على ما ويل المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل هي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها يقولون وحملها الانسان
اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صاحبه لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا
يعتاد اليها ولا يقيناف الى غير مجال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر المخلوقات التي لا يستلها ذمة وقوله
فان الادعى بولده دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صاحبه للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المرتبة وملك
الملك بشر المولى وتبني وبني اياه ويحب عليه الشئ والمهر لعقد المولى وهو رد لما ذكر بعض من لم يشتم راسخ الفقه في مصنفه في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الثمرات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشئ مكنة
بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا ومشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة
العمدة في الذمة لان الفقه يوجب الذم قال الله تعالى لا يبرقون في مؤمن الا ولا ذمة اى عمدا وقال عليه السلام وان ارادكم
بقتلهم ذمة الله فلا تظلمهم اى عمده والمراعاة في الشرع لغرض رغبة لما ذمة وعنه ما بين كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عمدا
الماضي يعني انما تثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف لغير الشخص اى لا لا يوجب عليه والاستيجاب له بناء على العمد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذكم من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الاية روى سعيد بن جبيرة بن عباس رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فانخرج من صلبه كل ذرية ذراعا فقتلهم باين يديه ثم كلمهم قبل اى عيانا بحديث ليعايمهم ادم وقال الست بركم قالوا بلى شهدنا
انما انا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنه

وغيره مما هو واجب حقوق الله جميعا على العبد من عيني لولده كوجوب ما على البالغ ثم يسقط ما حمله لوجوب لبعذر الصبا والدفع بآخره
 وذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق الصبي لتحقيقه في حق البالغ لان العبد
 البالغ في حق الذمة والسبب هو اذ انما لا يفتقران في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب وكل منهما لان الحقول
 الشرعية التي تترجم الادامى بعد البلوغ تجب جبراً واختياراً منه شيئاً او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرته
 بالفعل والقدرة التمييزية وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان التاكيد والمغنى عليه لكون
 يميزه الصلوة على اصلها لوجوب النسب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال كذلك العبدى الا انما تسقط بعد الصبا
 ببدل الوجوب وفعل الجرح وذمب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلاً لان الحقول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما ذكره السند في القلود اخطا لا يجب الشرح عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه يظهر الطبع من العاصي لتحقيق الا
 المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكم احسن محلاً وكذا الجزاء في الاخرة يثبت عليه كما قال الله تعالى جزاء سبها كانوا يعلمون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوت شرعاً وهذا القول اسلم الطريقين من الفساد وصورة لان الصبي غير متنا
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقط ما حمله فاسد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلاً
 اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء يتقضى اخل عن الفائدة فكان فاسداً اسنى والقول بعدم الوجوب
 سالم من هذا الفساد والمعنى وتلبيلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلاً واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتاً عليه
 ثم سقط لدفع الحجج كان يثبت ان اداءى كان مؤدياً للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في اسفر وحيث لم يقع المؤد
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب ببطلان وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يتكلم يدل بظاهره على انتفاء
 الوجوب اصلاً فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولذا اى ولان الوجوب بلا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
 على الكافر شيئ من الشرائع التي هي الطاعات الاخلاق ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجب الله تعالى مثل العبادات والعقوبات من
 السجد ودفع القصاص لانه اهل الاداء اذ المطلوب من العبادات مصالح الدنيا وهم الملقق بأسور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على
 الاخرة وكذا العقوبات الشرعية في الدنيا المنزجاء على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر الملقق بما هو عقوبة زجر اسن المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لمرأتين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو مذموب الشافعى وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يسخطون باذراء ما يحتمل المسقوط
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو التمسك وفائدة انما
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون مستثيرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاسدة
 بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان متمسك بالفرق الاول بان سبب

الامم مندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يقدر على حاله بالبلوغ فان الاداء منه يلزم باعتبار عقله وصحة الاداء لا كونه
 كونه الحكم مشروعا ولا تشدعي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء اسدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتبار السبب والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه الودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان الودعي فخرنا لانه
 البعد فان وجوبه لم يثبت في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حصر الجبا مع المولى كانه ان لا يودعي ولكن اذا ادى
 كان الودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا لما اذا
 ادى الجبته كان مؤديا لافرض مع ان وجوبه لم يثبت لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما البنية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصري النوع كامل في حق الله تعالى فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد
 نعم خطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجوبه لانه
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شيا سيقول الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ورجبه الكمال
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعنوية فانه قاصر
 العقل مثل البصبي وان كان تومي البدن ولهذا السبق بالبصبي في حق الاحكام فالابنية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرح والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احدتاها
 الكمال ثم الشرح بنى على الابنية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صفة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته لاحلا والزامه بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا ولوجوده اصل
 العقل واصل قدرته البدن قبل الكمال في الزام الاداء اوجب لانه يخرج في الغصم بادي عقله وقيل عليه الاداء بادي
 قدرته البدن واسمح بمنفى العيان بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم ينحى بطلب شرعا وعقلا ولا ولي امره حكمه ولا ولي
 العقل ولقد رجحه الى ان لا يتبدل عقله وقدرة بدنه فيقتضي عليه القوم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر
 على وجه تميزه عليه التوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرته وتكلف عظيم فاقام الشرح البلوغ الذي لا يتبدل لديه
 العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وادارته ثم وصف الكمال قبل هذا الحمد وتوهم لقاء نقصا
 بعد هذا الحمد ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادار الحكم معه وجودا وعدما وابدنهم كلمة
 قوله عليه السلام رفيع القلم عن ثلث من البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يعين والناكح حتى يستيقظ والمراد منهم الحساب على ما قيل
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالابنية الكاملة وهي اعتدال الاحمال بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البينية على الابنية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسم
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالاسمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا لوجه
 كالمردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج والكنس من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسنا والاسماء والى ما هو

محض كالتطابق والتمتاز والى ما هو متروك لدين الامر من كالبائع والاباحه وفي الكتاب اشاره الى احكام هبة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تقتضى على الابطية القاهرة قلنا انه انما يفسر للشان صح من العصى العاقل الاسلام لعنى حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كيتول البتة والصدقة لمخلو من العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح الايمان فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباؤه الكافر لعبد الاسلام ولا يتبين منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالعصى الذى لا يعقل ولا يتبين وذلك لان الشفيع انما يصير مولى عليه من جهة غير حال محضة عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بعصم الموقوف الا اعتقا ومن معرفته وليس من ضرورته ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان اهدى ما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى ملك الحاكم قبل ان يعاين الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من فى احكام الدنيا ولذا كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين فى ركن الرسول طيلة التد عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من المبدء لم يتحقق بسببه فوجب القول بعصم كالتحقيق من البالغ وذلك لان سبب الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتقدري وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل حسيه وكلاهما فى عصي عاقل يتاخر فى وحداية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم انخصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء والابية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى العصى العاقل وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للهدى وقد ثبت بالنص ان العصى من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى فقال الله تعالى وما يتناهوا عن المحرم صبيها والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون مستديا مجيبا للهدى بالطريق الاول ولابد وجود له سبب الكرم من الابل لو امتنع انما يمتنع بحج شرعى كما فى الطلاق والبائع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحج عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يتحمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر العصى عنه ويحتمل الاسلام غير مشروع فى حقته بخلاف الطلاق والبائع فان قيل نحن نسلم ان نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام الشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يكره به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظره للبائع والشرا فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواقعة بينه وبين امرائه ليعضاف الى كفر الباطن على الكفر واباء عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلام لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ماصحا للموقوف لا قاطعا لهما ليعضاف المرفة الى كفر الاخر واباء عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امرأة لفسد نكاحا بل هو مثبت بيا على صحة الاسلام وتحققه لان يكون معتقبا بشدة لا يمنع صحة الايمان لان تعرف نكاحا بل هو صحة الشئ لسيغاف ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا بما هو من شرارة الا يرى ان العصى لو ورث قريب او واهب له قريبه ليقبض عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والبتة فى حقيقة هذا

السبب ان الحكم الاصل للارث واليه ثبت الملك بالعرض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت الترخيم بناء على ثبوت الملك
لاستقراء بالارث واليه ثبتت الارث واليه من غير تحقق الترخيم فلا يمتنع الارث بهذه الراسطة كذا لو قيل بشرط اعتدلت
بملك شرائب الامر وليتقن عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا به والتخيم ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي
من شرائع الاسلام يلزمه اذا ثبتت الاحكام الايمان بما لا غير بان اسلم احد البويه ولم يلزمه وصاحبه ضرر لما قلنا ان النظم
اليه الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه لاسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد اقل
على ما يشترط التصرف على غيره والاب لا يملك ان ينفذ عقد الاسلام لمصلحة ولده بل ينفذ لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه
ان لا يصير مسلما باسلام السيد حال عدم الاب ولا يصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فلعلم ان
ثبوت ليس للبرقي الولاية ولكن مثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان
التصرف انما سمحنا كبري الالة فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للمولى عليه لفظ اليه فلا يوجب عزرا
عما هو نظر له محض بل ثبتت الامران جميعا لئلا يتحقق بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعيني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق النطق من غير لزوم معنى وضمان لان
ذلك النفع محض لانه ليقا اداؤه فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولذا صح منه التفضل بتجنس هذه العبادات لعدا اداها مشورع
بصفة الفرعية في حق البالغين باللزم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تضامها اذا انسدا لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في
حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن اننا عليه ثم جعنا له ليس عليه لصح منه الاتمام مع فوات حصة اللزوم حتى اذا انسدا
لا يجب عليه شيء فكذا العبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها ضررا انه في
العامل باعتبار نقصان ماله فيقتضي ذلك في الالة الكاملة دون الفاقصة ولان الوجوب لما ثبتت في حقه يكون الاداء منه تبعا
سمحا بالمال وهو ليس من اهل قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات لعيني يملك باجارة الولي واذا
ما يترد وبين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعيا واذا كان خاسرا كان ضرريا ونحوه كالاجارة
والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقارب بالفضب والاستملاك والرهن وغيره لان العبي اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات
بمباشرة الولي حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك المبيع والشئ والآخره والمهر للولي وقد صار اهل المباشرة بها لوجود اصل العقل
حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى الولي لتحق بهذا القسم ما يفسر
نفعيا يصح من العبي مباشرة وفي القول لجهة مباشرة برامى الولي اصابة مثل ما يصاب برامى الولي من النفع مع فصل تعلم ان
لان في ايصم عبارة نفع لا يحصل لمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان شفقة التصرف يحصل لمباشرة و
مباشرة وليه وذلك النفع له من ان يستد عليه احد البايين ويحصل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات
منه عند انقضاء راسى الولي الى رايه باعتبار ان تصوراته لما يدفع ذلك برامى الولي لتحق العبي بالبالغ وصار ينظر لما ندفع
ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اى ميروته بمنزلة البالغ فتمت ارجحية رحمه الله حيث قال نفيذ جميعه الى الجاهل بمنع من خسران
من غير من البالغين او كما نفيذ منه بعد البلوغ وان كان لا نفيذ ذلك من الولي وعند ابى يوسف ومحمد رهما الله نفرو

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى فان اضرار راي المولى شرط جواز تصرفه لغيره لما العاصم به اذ لا تصرف في حصة المولى
برائه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه ولا لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاضل لا ينفذ بهما في المولى اذن المولى او العفة
في ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاب الموصى في مال الصغير لا ملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المرفيع ليعتبر من الثلث كالمنة ثم العصى لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اثنان كالمنة والمنفعة
رحمة الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في اكل غيره خل تحت الاذن بخلاف المنة
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الا حسن والاصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العصى كما قرر بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التبراة فانهم يقيدون
بذلك استجواب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بدا والعين الميسر سواء وعن المجنفين
في تصرف العصى الماذون مع المولى ليعين فاضل رواتين في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالاضام راي عليه في راي
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملة مع عيني او مع وليه وبذا لانه حامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائباً عن وليه في رايه اخرى
رواه اى التصرف بعين فاضل مع المولى لشبهة النيابة وذلك لان العصى في الملك اصلا لانه مالك حقيقة واصل العقل والراسي ثبت
له في شبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الموكلا من حيث ان في رايه خلا وبخبر ذلك براسي المولى فيثبت شبهة
النيابة في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تامة ان المولى
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعصى فكما لا يبيع المولى ماله من نفسه بعين الفاضل لا يبيع العصى منه لعين ماله
ومقطعت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتجاوز الناس في شبهة نظر الى اكل
قولهم وسقط هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العصى بنفسه ويملكه براسي المولى قلنا في المحرر راي في العصى المحرر عليه اذا
يتوكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره مع لان فيه تعجيز عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
المخلوقات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيما ابتدأه الى التصرفات ودرك منافعا
ومضارها بالتجربة فكان لفتا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكانت لفتا سمعنا لان صحة اداء الشهادة بمنزلة
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكيل العصى
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمسك بالخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر
ولا يثبت ذلك بالا اهلية القاصرة وباذن المولى يلزمه لان قصوره ان يدفع باذن المولى مضار اهل الزموم العدة وتولى
المنع وباذن المولى يلزمه فكان المراد من المحرر على هذه النسخة العبد المحرر بحكمه وان كان حكم العصى فيما ذكرنا حتى مع توكله
بدون اذن المولى كمال عقله ولم يلزمه العدة ونعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالاذن
كن بناءً على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريرا عليه ولا يخلو عن محل فيكون
النسخة الاولى اظهر قوله من احوال البر ليس لعقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لكن لما كان المخلاف في اوصاياه في
البرودن غير معين بهذه الصورة فيمكنه الاشارة الى المخلاف واختلف في وصيته العصى فاهل المذنبية يجوزون من وصاياه

ما دام في المحرم وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة لبداء استغنى عن المال نفسه بالموت لان
 اعدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بعينه فكان ولما فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضاً والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعصبة في الارث عنه بعد الموت ليسا وصى البالغ فكلنا في الوصية بخلاف شرعها بالبنة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر زرعها
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمان نفسه بالصحة في احكام الدنيا لانه يحصل له بعينه وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وعندنا وصية بلا
 سوارات كبل البلوت او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيستبرأ به الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق في حال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا بالطلاق
 اسما لا لا يتبرك كما لو باع شاة اشترت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزره لملك بعينه
 يدل ولكن البيع في اصله لا يفسد ضرراً لم يصح وكما لو باع شيئاً من ماله باضاف فيه لم يخرجه وان القلب نفعا بالتفريق احوال وكما لو طلق
 امرأته المصرة الشوا لا يخرج عنها المصرة احكاماً لم يخرج وان القلب الطلاق نفعا محضاً في هذه الحالة لان اصل التبرع من البضار
 وذلك لان في اعتبار الاحوال مرجحاً فيستبرأ في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلمنا ان في الضمان نفعا من حيث حصول
 الثواب في القول بعونه ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع نفعا محضاً بالموت فان قلل ملكه الى اقارب عنه استغناء عنه يكون اولى عند
 من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعاً لانه يصل الى النفع الى القريب وعلته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان يبع ورثتك اغنيا خير من ان تدمهم حاله فيكفون الناس ملكية نفعا محضاً شرعاً في حق العصبي وفي الانتقال عنه من الارث
 تركه انما افضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعه في حقه الا انه اى الاصل اكد اجواب عما يقال لو كان الاصل اضر رايه في ان
 لا يكون مشروعه في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان ابيه كانه فيوزان لشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق ولما كان للابنة
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق العصبي لانه منطه المحرمه والاشفاق لانه الضار والنفذ كما في ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار محتمه
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض على العصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاء
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر وعدم الضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فمرشوع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض شافعيين ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلاً في حق العصبي حتى ان امرأته لا يكون محللاً للطلاق قال وبهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بكلمة الزوج اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 جميعاً قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 انما في حق حكمه غير معتبر شرعاً كبيع المحرم وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول يمينية رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه
 وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول جمهورهم رحمه الله واذا وجدت امرأته محبوباً فاحصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيباً للعصبي من عهده مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار للعصبي متقفاً نصيباً

حتى يضمن قيمة الغيب بتركه ان كان سوسر او بها لضمان لا يجب الا بالاعتق فيكتفى بالالبية القاهرة في حبله متعلقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فخرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يكمل ثابته لان الاعتقار بالالبية القاهرة لتوفير النفع
على العبي و هذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله باخلا القرض اي الا قراض فان القاضى يملك على العبي و يندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء لنفعا محضاً وتحقق ان القرض قطع الملك عن العيين
ببدل في ذمة الفليس او الاستدراك في العادات ممن هو فقير عربي فلهذا حل محل الصدقة وزاد عليه في الثواب لزيادة الاحتياج
فأشبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملك من لا يملك القبرع ولهذا لا يملك الوصي الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو مستنداً
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليعدل العيين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب ملياً
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مأمون عن التوى باعتبار الملاوة وباعتبار علم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصوناً عن التلف فوق صيانة العيين فان العيين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض متقارباً بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيل المنافع الخاصة فذلك كان القرض
نظراً من القاضى فملك على العبي و ضرراً من الوصى لترجح حبة التملك في حقه فلا يملك واللب في رواية يملك لانه يملك المقرض في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
فاما الاستقرض فقد ذكر في شرح وصايا اجماع الصغير لقاضى فان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه لا يملك عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول المجنف رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان ملياً قادراً على الوفاء وذكر
في احكام الصغار نقلنا عن المتن ان ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغالب بقوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم
النشائي من حقوق الله اي الردة من العبي العاقل صيغة اي مستبشرة غير مهددة في احكام الدنيا والاخرة عند المجنف و
محمد رحمه الله استحسانا لعلته لا يحكمه حتى لو كان البراءة سليماً فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عفواً
بعذر الصبا فبين من امراته المسلمة ويكرم هو عن الميث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعي رحمه الله لا يحكم لصحتها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والافان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد الردة
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوب منفعة وذلك لا يصح
من العبي كاعتق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوب منفعة كالبيع فما يمنع ضرراً ويجز منه على وجه
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردة لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان العبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردة لتحققها منه وكونها مخطوءة
لا لكونها مستروحة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من العبي العاقل كالايمان وثبت الخطأ في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوءة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فوجب احكامها لصحتها ولم تمنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحشر فان البالغ مجزور عن الردة كالعبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط العبد

البلوغ بعد العبادات أو ضمه ان جعله غير الله تعالى لا بعد منه ملاحتي لا يجعل عار فالشيء جليل كيف يجعل بالند تعالى بعد ملاحتي انه
اتبع من الجبل بمنزلة فلم يجعل ارتداده عفووا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادته الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان
وتدبر ال بالارتداد وحقائقه لانه اعتقد الكفر فلم يتق اعتقاد الاسلام ضروره كما لو تكلم في صلوة او جامع في حبه واعتكافا او بكل
من صومه متعمدا لم يتق هذه العبادات وان كان في فساد بالضرر لانه باشر بانها وكذا في احكام الدنيا لان يلزم لصبي من احكام
الدنيا كحرمان البيراث ورتوح الفرقة انما يلزم حكم لصبي اى لصبي ارتداده لا قصد اليه الصغير رابع الى بالمعنى لزوم هذه الاحكام
من ضروره الحكم لصبي الارتداد لانها من لوازمها لان يكون الحكم لصبي الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل الصغير
الارتداد اى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العفو لوجبه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتجا
لا بوجبه بان ارتدادا لكتاب به بدلا محروبا ولزمه هذه الاحكام لا يتبع ثبوته بواسطة لزومها اعمد جواز ارتداد ارتداد فلان القتل
ليس من الردة حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو كيب بالحرية ولبصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وحقق يعني الحجة
بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويحرم على الاسلام لان اختلاف العلماء في صفة اسلام في الصغير عارضا شبهة في استقاط القتل
ولكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضروره صفة ردته ابدان ودمه وليس من ضروراته استحقاق قتله
كالمرأة اذا ارتدت لا يقتل وتوقفتها انسان لا يلزمه شي كذا في المبسوط قوله

فحصل في الاسرار المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية وما يتبعها من الاحكام شرعية في بيان امور
تقتضى عليها فتمنعها عن لقائنا على حالها فبعضها من اجل الالهية الوجوب كالموت وبعضها من اجل الالهية الادراك كالنوم والاعمال
وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع لقائها اصل الالهية للوجوب والادراك لسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
جميع عارضة اى خصة عارضة وانه عارضة من عرض له كذا اذا نظر لاهل امر لصيده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
سميت العارضة معارضة لان كل واحد من الالهيين لهما الآخرة على وجه يمنع عن اثبات الحكم والسمي السحاب عارضا لمنع اثر
الشمس وشفا عواها وسميت هذه الاسرار التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لهنها الاحكام التي تتعلق بالالهية الوجوب والالهية
الادراك من الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخ في هذه العوارض وان كانت منها لا لا تأثير لها في تغيير الاحكام
وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفتاة في العوارض وان تغييرها لبعض الاحكام لدخولها في المرض
فكان ذلك المرض ذكرا لها كذا قيل واودع عليه الجنون والاعمال فانها من الامراض وقد ذكرتها على الانفراد حسب
عنه بانها وان دخلت في المرض لکنها اختصاصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافترسها بالذکر سماوي وهو ما ثبت من
قبل صاحب الشرح بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السما فان لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السما وعلى معنى انه خارج
عن قدره العبد نازل من السما وكنسب هو ما كان لا اختيار للعبد فيه يدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكره لانه ظهر
في العارضة بخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكره الصغير في العوارض مع الاثبات
باصول الخلق لان الانسان قد ينحلي عن نفسه كادام وحواء عليها السلام فانها خلقا كما كانا من عنصر

تقدم صغر لان ما يشبه الانسان قد عرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان احصى امره عارضا على حقيقة الانسان ضرورية ولهذا جعل الجمل من العوارض مع انه كان امرا على تال التدنالي والمدخر بكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن العبدية اختيارا لان العبد قد اراد على ازالة تعصيل لعلمه فكان ترك التعصيل بالاعتبار مع اعتدائه عليه بغيره اختيارا الجمل وكسبه باختياره ابتداء وهذا اختلاف الرق حيث لم يجده من العوارض المكتسبة وان كان العبد يتمكن من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لا يثبت جزاءه الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزئية بل هي مثبتة جبريا كالحرام والغدق والسرقة ولابد ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصغر في تعصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم لانها ثابتة في اول احوال الادمي وتقدم الجنون على الصغر في تعصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم الجنون تقدم بيان الجنون لكيانه السماوي الصغر في قوله واما الجنون فمكة تال الشيخ ابو الامين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بالوقوف على حقيقة العقل ومحلها العقل فالتعقل معنى يمكن به الاستدلال من التشابه على الغائب والاطلاع على حواشي الامور ليس بين الخير والشر ومحلها الدماغ والمعنى الموجب لاندغام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الانفعال من غير ضعف في حلة اطرافه وقوى له سائر اعضاءه ليسى جزواكم ان من اسباب المحج فيها يتوقف صمد على العقل نظر الجنون كالعباد والرق فانها من اسباب المحج نظر للصغير والمولى والمحج عن الاقوال يمكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن اعتبارا في الشرع فاذلك ليقصد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه المولى فكان المراد من المحج فيها اخراجا من الاعتبار من الاصل والشيئية محجوا عنها توسى بخلاف المحج في اقوال العبد والعصى لانها صادرة عن عقدي يجوز ان يبرر ولكنها لم يبرر معنى التو والصبي فيكون المطلق المحج فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها لا توجد حسا لامر ولها فلا يتصور المحج عنها شرعا فاذلك لم يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك على المحج وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا كتحمل السقوط اخصر به مما لا يتحمل السقوط الابالاداد وباسقاط من له معنى ضمان المتلفات وجوب الدية والارش وفقدته الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالعباد واما الذي يتحمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على هيبه وكذا المحج ود والكفارات لانها تسقط بشبهات واحدا رقت سقط بالجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والدية واما شبهها من الضمان غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق العصى لانها من الضمان المعصية قوله واذا استدلال اخره كان القياس ان يكون الجنون ما نال وجوب العبادات كلها اصيليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله لان الهية الاداة تفوت بزوال العقل وبدون الالهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاغواء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو محج من استحالته العقل ثابته كما كان لكن محج من استعمال السيف لم يوشرك في السيف بالاحكام الا ان علمنا ان الثلاثة اسحقوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعفاء وذلك لان الجنون من العوارض كالاعفاء والنوم وقد احسب النوم والاعفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يلودى ايجابا الى المحج سعة على كلف بعد زوالها وجعل كانهما لم يوجد اصله في حق ايجاب الفقهاء وان العبادات كانت واجبة فغابت من غير حذر

فليس المجنون الموصوف بكونه عارضا بها بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد والايدي ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء حتى ان من لم يمتنع من الليل الصوم ثم نام او نسي حليته او جن ولم يتنبه ولم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح صوم
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد منه مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عذر زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو سبيله اولى بان يكون كذلك توصيه ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرقه حيث حكم
 بصحة الفعل الموجد له في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب اتفقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجد في تلك الحالة
 متبعا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان امتنع صار لزوم القضاء مرديا
 الى المخرج وهو الحجج في القضاء الذي له في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى بزومه ودفع الحجج في القضاء ونعدم الوجوب
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا الثانية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارض بان يبلغ عاقل ثم جن ثباتا بلا خلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصيل
 بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ايجافه رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عنده وعند محرمه وبطلان الرواية
 هو بمنزلة المجنون العارض وتكمل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المجنون الساهل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الباطن
 لافته فيه مائة لعن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من النصف الاصيل فكان امر اصليا فلا يمكن المحاكمة بالعدم فيلزمه تحقيق
 مختصه على السهل فاما الساهل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واهتتفا كل منها القوة فكان معترضا على الحمل الكمال
 بلحق افة عارضة فيمكن المحاكمة بالعدم عند استفا الحجج في ايجاب الحق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الساهل
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل الخلقة لان نقصان جبل عليه ما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وعد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدرك من ان يكون ايجابا للعبادة معه موقعا في الحجج لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المجنون اجبت واجبات حال المجنون وحال الافاقة في وقت واحد
 فيخرج في ادائها اكثر مما شغل لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارا واداءا وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تعينه نفسه فوكرت كثرتها بدخولها في حد التكرار في الاستدراك في الصوم بان يستوعب
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر لكان واجبا على القضاء وهو ظاهر الرواية
 وذكر في الكمال نقلا عن شمس الامنة الامهوا في اذله كان ميقنا في اول ليله من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب المجنون بان في شهر
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصام فيه وكان المجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اجمع مجنونا
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزومه القضاء ولو افاق في ليلة من الشهر ثم اجمع مجنونا
 لا يقتضيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الموصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب المحبس واسما ليعاد الى المؤكدا الميزود المؤكدا على الاصل رضى بالبحر
يزود المؤكدا على الاصل او لا ياتي وقت وظيفة اخرى بالمعنى احدى عشر شهرا فيزداد ما جعل بالبحر على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المراتب على المرة الواحدة في الوضوء فانما شريعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشترط
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح فلم يجز ان يكون مثالا وانما
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقات كما لا يصلح ان الخمس وظيفة اليوم والليدة وان كان
اذا وانا في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجوه من الشوال
فكان المحبس كالتكرار بتكرار وقته وتأكيد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب كما كان هنا مثل اقبال البو حنيفة والبولي
في الصلوة على ما استقره قوله وفي الصلوة ان يزيد المحبون على يوم وليدة اقلعت اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل به التكرار فاشترط
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان ليس الصلوة سنا لان التكرار يتحقق به واعتبر البو حنيفة والبولي يوسف ذوق
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليدة باعتبار الساعات والليدة لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيها اذا جاز لم يطولع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم يصير مثالا لم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة هو
وهو اليوم والليدة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب قيام مقام الواجب الذي هو سببه
لا يسلط الكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اى الاستداده في حق
الزكوة ان يستقر جنون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن حميفة وهو روى عن ابى يوسف
في الامالى قال صدر لنا منه ابو اليسر وبنا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول سنة الثانية وروى مشاهير عن
ابى يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة ملحق بالاقبل لان كل وقتها المحول الا ان سدل جبال القدرنا
باكثر المحول عملا بالتفسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ليس من الكلف من اعتبار تمامها لان اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ليس من اعتبار حقيقتها واذا زال المحبون قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة منه وانما كان على الاختلاف المذكورين ابى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبينا في حق الزكوة فيها
اذا بلغ الصبي مجتوبا وهو ملك لعتاب فزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم تم المحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا يفرق بين الاصل والمأرضى ولا يجب عند ابى يوسف قبل استيفاء المحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا
عنه ولو كان المحبون عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول بالافاق لانه زال قبل الاستداده
لكل ولو زال المحبون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان امليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده
ولسادة الاصل العارضى عنده وعند ابى يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وبما كان حسنا لا يجتنب غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق العبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مومنا تبعا لا بوجه اوله احد ما
 وما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية الفياضية الصغيرة متبعا لا بوجه لان التصرف العبادي والكان غير ثابت في
 حقه ان الكفر بالتدعوى جعل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بوجهه لبعده حقيقة من الابوين واذا ثبت في حقه ثابت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاحالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا اردت الجواهر ونالت
 التبعية في الاسلام لوجه اهل جملته مسلما بطريق الاحالة فلو لم يحكم بوجهه لوجب ان تغفروا وتماوهوا فاسد فليس من القول بثبوت الردة في حقه
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ غيبوا والبراه مسلمان فارتدوا فحقا بهما بالحرمانان كحقا بهما بالحرمان وتبركاه في دار الاسلام لا يثبت
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستغفرا بوجه الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثره في دار الاسلام
 لانه خلف عن الابوين والردا ترك عاقلا مسلما والبراه مسلمان ثم من غارتا ولحقا به دار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم من لم يبع الجوه لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه بطلوا لاحقا
 والاقرار فلم يعدم ذلك بالاسباب التي اتفقت فبقي مسلما كذا في كل معقول اجماع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل الجنون والستط
 عن الصغير والستط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التبعية به لوجه لانه اسي الصغير الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالجنون فانه
 مني لهم جميع المحرمات به لغيره فيحتاج اليه من النافع والضار التي يتعلق بها بقاؤه وركبه الله تعالى في طباعها والعقل يختص بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء او قد عدم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حاله لانه لا يكون له تمييز
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامر من واما اذا عقل اى ترقى العصى عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من ان العقل
 فقط صاحبها اى لو حاسن الية الا اذا كان كائن يثبت في حقه وجوب الاداء يجب لك لكن العباد اعذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب
 ضراب من الالية لانه ناقص العقل بعد البقاء العباد وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر لا يحتمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات مثل الحدود والكفارات فانما يحتمل السقوط باعذار يحتمل النسخ في نفسها واشتبهت
 باسباب جليته مثل الوقت والمال واليبس فيجزان ليقط بهذا العذر الذي هو راسل الا عذار وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق العصى
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الاما لانه فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى له واسم منه ومن التمييز
 والردا لكان وجوب التوحيد والحداد بامام الالهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقته او تعذري مع بقاء الوجوب كما لو عذر
 في اداء الصلوة بعد حقيقته او تعذري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا حرم اذا اداءه العصى كان فرضا لا نفلا على
 ما سبناه قوله وحمله الامر اى الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عن العصى العمدة اى يسقط عنه عمدته لا يحتمل العفو
 والردا بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والواحدة وقيل العمدة ما حصل بالعذر الماضي وهو الوجوه واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه وله اى من العصى بان يباشر نفسه للعصى بان يباشر غيره لاجله بالاحقة فيه اى لا ضرر فيه لقبول الهبة ونحوه مما هو وقع منصر
 لان العباد من اسباب الحرمة لبعث فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشره على قوله عليه السلام من لم يرحم صغيره فلم يرحم
 كبيرا فليس منا فعمل سببا للعفو اى من كل عمدة يحتمل العفو اى جعل العباد اسبابا لا سقاط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه
 واخر من الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصلح المستحق وتعلق بقاء سببا فلا يمتنع

وجوبها بسبب العباد كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولذا اى ولان العباد اسباب العفو عن كل عهده يحتمل العفو لا يحرم العصى عن الارث
اسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فبذلك لعذر العباد كجمل
كان المورث مات خفاف الفقه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة ففعل العصى لا يمنع سببا للعقوبة لعقود معنى المجازية في فعله بخلاف الذي
تأنا تجب بعصمة الحمل وهو اهل لوجوبها عليه اذ العباد لا ينفى عصمة الحمل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان العصى عن الارث بالقتل
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد العصى العاقل والعاقل بالثبوت او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينه لان الرق ينافي ابيه الارث
لان ابيه باليه الملك اذ لو راثه فخلاته الملك والرق ينافي الملك لما سببه ولان تورث الرقيق عن قرينه اشد من تورث الابن
من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لا يمكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لو لاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
وكذلك الكفر اى كالفكر في ان ينافي الارث لان الكفر ينافي ابيه الولايه على السلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث منبى على الولايه الا ترى الى قوله عز وجل اخبرنا عن زكريا عليه السلام فنبى من من لذك ولدا
يرثى فانه يشير الى ان الارث منبى على الولايه كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والعدم الحق وهو الارث منها لعدم
سببه وهو الولايه كما في الكفر وعدم ابيه اى ابيه استحق او عدم ابيه الحق للشخص كما في الرق لا يعذر اى عقوبة ولا يمتنع
سبب العباد الا ترى ان من لا يملك المطلق لعدم التلاح او العتاق لعدم ملك الرقبه لا يعذر ذلك عقوبة وكذلك فذا تم
ايشع اشار منها الى ان الولايه سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص باليه نقره
بوزوجه او ولا فعله هذا كانت الولايه من شروط ابيه كالبهره الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يورث بكفره
عن ابيه الارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الابيه بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
احدا فلم يكن اهل الميراث لوجه جعل الكفر منيل السبب والرق منيل الابيه ففعله بما يكون الاتصال باليه مع الولايه
سببا فباعتبار الولايه يمتنع سببه قوله واما العتة لعبد البائع فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام في شبه
بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام الجاهل وكذا سائر امور فكذا ان يجوز شبه اول احوال العباد في عدم العقل
يشبه العتة احوال العباد في وجود اصل العقل مع تمكن الخل في نفسه فكما الحق المجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العتة اخر
احوال العباد في جميع الاحكام الصانتي ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها العباد مع العقل فيصح اسلام العتوة
ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق منكوبة غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ابيه كما يصح من العصى كذا اى العتة يمنع العتة اى
ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالعبد فلا يلزم العتوة في الكفالة بالبيع والشراء فيقتدر الشئ تسليم البيع ولا يرد عليه البيع
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراة نفسه ولا اعتقائه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن العصى والعقود لزم عليه وجوب ضمان ما
يملك العصى والعقود من الاعمال عليهما فانه من العتة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك
من الاموال فليس بعتة اى ليس من العتة المنقبة عنها لان المنقبة عنها عتة يحتمل العفو في الشرع وضمان
المكلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد ويراها سببا ما يلزم بالعقود

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها جهنم والمن المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة كذا في الضمان بشرع جبر لما استهلك من
الحمل المعلوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك سببا معذورا ومعتوبا أي بالقار معتوبا لا يثني في عصمة الحمل لا تخا بآيته لحاجة الجسد
السبب لتعاقب بقائه وقوامه صالحا وبالغيا والعلة لالتزول حاجته اليه عند فتي معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعده
اعتناء العتة بخلاف حقوق امرأتهما منجب لطريق الابتداء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة للعتة ولا نهالما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزام المشار لم يجعل الحقود اسبابا بالتلك الحقوق
حقها قوله ويوضع منه أي من العتوة الخطاب كما يوضع من الصبي والرجل عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضى الامام ابو زيد في التقدير ان حكم العتة حكم الصبي لا في حق العبادات
فانما تقطع به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وذكر من دالا سلام روح
شيسر الى هذا القول ان بعض اصحابنا يرفعون العتة غير ملحق بالصبي بل هو ملحق بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
تلمحوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوة لا يفتق على عواقب الامور كصبي ظهر فيه كليل عقل وتحققا
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب من الصبي كما اثر عتة العقل في عتة في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عتة في سقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر لاي في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد واثبت هذه الافة كان البلوغ ويذهب سواء بالخطاب يسقط من
المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدى الى تكليف ما ليس في الوسخ ويسقط من المعتوة كما يسقط
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يفتى المخرج منه فظن انه ورحمة عليه ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوة وغيره كما
على الصبي لان بوجوب الولاية من باب النظر ونقصان العقل بطلت النظر والرحمة لانه دليل الجبر ولا يلزم هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قسمة الموقوف على غيره لانه عاجز وما جاع الشج من اول احواله الصبي والمجنون من آخر احواله والعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفتقر المجنون والصغرى لا فرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذى لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اى المجنون غير مدودا وليس لزواله وقت معين فينظر له قليل اذا سلت امرأة المجنون
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يوزر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه البطلان حق المرأة والصغير محرو ووجب تأخير العرض
الى طموه وارشده العقل حتى لو زوج النصراني ابنة الصغرى الذي لا يعقل امرأة نصرانية واسلت المرأة وطلبت الفدية لم يفرق بينهما كما
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على امد في الحال لان للصغير حق الاساك للنكاح باسلامه مشك في التعجيل تفويته وليس في
ترك الفدية الا تأخير حسن غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي او انه معصوم على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التأخير اول فاذا قل
عرض عليه القاضى الاسلام فان علم والافرق بينهما وانا مع العرض وان كان الصبي لا يتخاطب باسلام لان الخطاب انما يسقط منه فيما هو حق
المرءون حق العباد ووجب العرض هنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه فلا يوزر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا
الا بانه منه فلا يوزر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوة العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفتقران في سائر الاحكام متى لو اسلت امرأة المعتوة الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوة صحيح لوجوده على العقل كاسلام الصبي

العاقل نفس على صحة اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
 ودعا للظلم من المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز من المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه الصبي العاقل والمجنون وان استويا
 في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
 فحصل ما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
 وفي حقه العرض على نفسه ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه التغير الذي
 لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله والانسانيان فكذا قيل النسيان ^{بعض}
 يعتبرى الانسان بدون امتيازه فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق المراد من التقييفين بالنوم والاعمال
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فارها
 خرج بالنوم والاعمال من ان يكونا عاليتين باشيا كانا يعلمها تقابل النوم والاعمال بقوله لا بآفة من المجنون فانه جهل بما كان
 يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما نعه من الطبع ما يرد من الذكر فيها
 وقيل هو امر بربيه لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينال في
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان الاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في التمتع بالوجوب
 به اذ الانسان لا ينسى مبادات متواترة تدخل فيه مما ذكره فلا ينصركا النوم لكنه اى النسيان اذ كان غالباً في حق من حقوق
 صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد باللازمة ان لا يخلو الطامة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سبب الغفلة
 من غيره عادة والتسوية في الذبيحة اى وشمل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفاً وسهية لنفور الطبع
 عنه ويغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
 جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المظلم لوجوده في الصوم وجعل كان التسوية
 قد وجدت فيجعل الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحمل ومنه مدتها الحرة وهما من حقوق
 الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه يمنع الله تعالى وانقطع امتياري العبد عنه بالكلية
 فيصالح سبب للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبب للعفو لوجه حتى لو تلف مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه
 لان حقوق العباد محترمة كما هي لانه لا يتأذى لانه ليس للعبد على العبد حق الا بالبلل حق في نفسه وهي محترمة فيتمتع حقوقاً يتعلق
 بها كقوامها كرامته من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يتنعم به وجوبها فاما حقوق الله تعالى بآلة لانه
 جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوه مباداة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع فناء من افعالهم
 وقسأل الله تعالى ومن جاهد فانا ناسجاً بد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولذا اى ولان النسيان انما
 جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً بان وقع في القعدة الاولى على نسياننا العقدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للمصلي بهية تذكره انما هي مقدمة الاولى ام الاخرة فيكون مثل النسيان في الصلوة
 فيجعل مذكرا لحوادث السلام في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان بهية المصلي تذكره
 له مانعة من النسيان اذ انظر اليها فكان وقومه فيه لغلة وتقصير فلا يجعل مذكرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله والناموس
 فكذلك النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة من العمل بها واستعمال العقل
 مع قياسه فيجبر العبد به عند اداء الحقوق وفي مبارء اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته من تصحرف في الدماغ المزج
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قياسه فيجبر العبد به وقوله فيجبر من كذا ليس بتجديد النوم اذ الانما وسخه داخل فيه لكنه بيان
 اثر النوم وقوله فاجب تاخير الخطاب لانه انما يتبعه قوله فيجبر من استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
 عجزا من كذا كان مكاتبة تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاتجاه واحتمال غلظه وهو المقتضى
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطول
 زمان الوجوب فحينئذ يسقط دفعا للخصر والنوم لا يستدعي عادة بحيث يخرج العبد في قضا ما يغفوه فسر حاله لانه لا يستدعي ليا
 ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يحل بالاهلية وقوله فبطلت مباراته نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم
 لاختيار اصلا لانه التميز ولم يبق للناظر تميز بطلت مباراته فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذ اقروا المصلي في صلوة قائما وهو ناظم
 لم يصح قرائته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدرها لامن
 اختيار واما العقدة الاخرة فلانها من محمدرحمه الله وقيل انما تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
 جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسد به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيام
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلفت لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الامكان
 لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليقين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء وبناء على الاستراحة فبما انبأ بالنوم فيجوز ان
 سكتت من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في النسيان اذ انما في العقدة
 كلما فليعلم ان يقعد قدر التشدد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب من الفرض لان الشرح جعل النائم
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تفسد صلوة لانه ليس بكلام بصدره ومن لا تميز له وهو
 مختار الشيخ الامام في الاسلام وذكر في المعنى وقاوصي قاضيان والحلاصة ان صلوة والحلاصة ان صلوة تقصد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم
 في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة المختار فاما اذا اعتقدت النائم في صلوة فلاروايه فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تقصد صلوة
 ويكون عدلا لانه قد ثبت بالنص ان القمعة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ان ركوعا وسجودا
 لو انزل بشهوة في اليقظة وتقصيد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ مائة الساخرين احتياطا كذا في المعنى وعن
 شهاب بن اوس من ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الاحتباء لان فساد الصلوة
 بالقمعة باعتبار معنى الكلام فيها وقد نزل بالنوم لغوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكذا

والحقيقة في هذه الحالة حدثا ساهيا بمنزلة الرماح فلا تغند الصلوة وقيل تغند صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو البدن كور في عاسته
 منقح الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في الحقيقة والنوم كالتيقظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا واما
 كونها حدثا فباعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان قدقته الصبي في الصلوة لا يكون حدثا والزوال معنى الجنابة
 من فعله ومختار المصنف ونحو الاسلام جميعا امدانها لا تكون حدثا والزوال معنى الجنابة عنها بالنوم ولا تغند الصلوة ايضا
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الأخيرة وحده قوله والاعمال
 كذا الاغنى فتوريزيل الفتوى ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رح وكانه واراد فتورا
 غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقول زيل الفتوى انه لا يحل باللبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل فليق باللبية ببقائه فلا ينافي في الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغنى أشد
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة أصيلة اي طبيعة بحيث لا يتخلوا الانسان عنه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يذم على معنى الانسانية ولا يزيل أصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وممكن ان الله بالتبينة وهذا اي الاغنى عارض من كل وجه لان الانسان قد يتخلوا عنه في مدة
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية ثانيا في القوة اصلا لما بينا انه مرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان الله يفعل احد بخلاف
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاغنى حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان
 او قاعا او قاتما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه باه لا يوجب سترغا المفاصل الا اذا غلب
 فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغنى البنا قليلا كان الاغنى او اكثر استضطجعا كان البعنى عليه غير مضطجعا
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جوار البنا ولانه فوق الحد
 في المنع عن الصلوة لانه كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منها يؤثر في المنع من الاداء لانه مغتفر الى كل واحد
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البنا بمنزلة الرماح وذكر
 في فتاوى قاضي خان اذ اغس في الصلوة من غير تعذر فالناحية حتى اصطبح فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تغند
 صلوة لانه حدث ساهي فله ان يتوضا ويبنى وقيل لا تغند صلوة ولا يتقضى طهارته كما لو نام في السجود قاعا اذا نام مضطجعا
 متعمدا ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا غلات واعتبر استداده الاغنى استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا
 استد ولم يعتبر استداده النوم في شئ اصلا وكان المقياس ان لا يسقط باغنى بشئ وان طال كما ذهب اليه بشئ من جنات الرسمى لما
 يزيل العقل ولكنه يجب خللا في القدرة الأصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغنى
 قد ينقص وقد يلغول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر احتمل بيا يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بيا
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استداده في حق الصلوة ان سجد على يوم وليلة باعتبار الاوقات مندبا في خفية
 رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يمتنع على وجوب الاداء وفرق بين النوم والافتان النوم من اختياره بخلاف افتان ولكن تخلفنا
بحدِيث على رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقناتين وعملتين يأسر اغنى عليه يوما وليخفف قضى الصلوات بخلافه بن محمد رضي
الله عنه اغنى عليه أكثر من يوم وليته فلم يفيض الصلوات فخرنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالافتان ووجوب القضاء يمتنع عليه
وقلنا لان الافتان عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالهية او بالخروج ولا تزول الالهية به لما
بيننا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكسر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
وحياة الانسان شهرا به ونحوه لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده نادر فيوجب حرجا فيجب اعتناء
قوله ولما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضئيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يتبين الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر البهائم وآثر
بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البيعة ظاهر او باطنا لكنه وان تولى
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج والمالكية المال وغيره لا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان تفرق فانهم نافذة وانكحتم صحتم وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة اليها حتى صاروا عرصة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يملك الا حازبنا على ديانهم فيما بينهم بالحرة ثبتت هذه الاحكام
في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه ابتداء بثبوت فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وعصوا
انفسهم لمحققة بالجادات حيث لم ينفعوا بعبادتهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبادة والخلقهم بالبهائم في التملك الاستبداد
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد في معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج
فانه في الابدان يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المحترض للامر اي الذي انشأ لامر فغلة من العرض يقال فلان جعل عرضة
اللبلاء اي منصوبا بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامكم اي عرضا لما فتيدوه بكثرة الخلق
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للتملك والابتدال اي الاستئمان قوله وهو وصف لا يخل
التجزي اصله التجزؤا بالهزة لكن الفقهاء ليسوا الهزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهمات فصارت تجزوا بالواو ثم
قلبوها الواو لو وقعها طر فايا فقلوا التجزى وشبهة وضعه والتوضي اي الرق لا يخل التجزى شبه تاور والواو قال محمد بن سبلان

من مشائخنا انه يحتمل التجزى بتوحيه الامام ببلدة وراى العيوب في ان يسترق النصف فتم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القهر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شاعدا ون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعدا ون النصف والحاصل ان المحل لا تجزى في قبول هذه الوصف كما تجزى في انصافه بالعلم والمجمل وكما ان المرأة لا تجزى في انصافها بالمحل والحرمة والمراد من التجزى وعده فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعناق او الملك والاتصاف بقبول التجزى او لا يقبل فانهم ثم استدلل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يحتمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعل بمنزلة تجزى واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو منه الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة مكنية يصير الشخص به ابلا للملك لكتبة والشهادة هو الولاية ونحوها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع وبعضهم ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجاسع للغير عنه للتجزى بثبوته واولا اجماع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من امين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالاجماع وينزول من النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام لرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعناق فقال ابو يوسف ومحمد رجها امة الاعناق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعناق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فالكسر فلا يتصور الاعناق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعناق وهو العتق تجزى لا يمكن الفعل وهو الاعناق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو الفعل التطلق لما لم يكن تجزى لا يمكن التطلق الذي هو الفعل مستويا ولا وجه للقول يتوقف الاعناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو صيفة رجها امة الاعناق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبدا لعتق الكل ولكن عند الملك الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان احق بمكاسبه وينتج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يراد الى الرق بالتجزى بخلاف الكتاب لان السبب في حق الكتاب عقله يحتمل الفسخ وهو الكتاب والسبب ههنا انه الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق بقبضه وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير متقيا خارج الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدعي الرق ولان الاعناق ازالة ملك البعين بالقول فيجزى في المحل لا البيع وذلك ان منعه ونقصه الكتاب بقبضه ملكه وهو مالك للباية دون الرق لانه اسم لنقص شرع مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حق على الخلق فيكون جزاؤه قتاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى ومعلق بقرار الملك به تمام الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

لتعلق بانحوة فانما شرط الملك لثبوتها وبقائه وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مالي متجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتقا بواحدة واسطة ازاله للمالية على معنى انه اذا اتم ازاله للملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون فصل الرزق ملاقيا للرق كالعتاق فعله لا يحل الرزق وانما يحل له بغيره ثم ترزق الرزق ينقض البتة فيكون فعله قسما او كثر القرب يكون اعتقا بواحدة للملك للبدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازاله للملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما ي اسقاط الملك الذي هو متجزى لثبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى حتى كان فاسلا بعض الاعضاء متطهرا ومنه لا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزية اصيلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية كان سوا قع الطلقة والطلقتين سطلما ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازاله الملك عن البعض حق العتق لان ازالته لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التبريد والاستيلاء ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبيا بن حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالماحصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصد ازالة الملك منهما واشباهه بازاله الرق الذي هو ضده ومما لا تجزى ان فلا تجزى الاعتاق واذا لم تجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وادعاء نصف المملوكة وعنده الاعتاق ازاله للملك قصدا وثبوت العتق منها لانه لان المرأة انما تصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا قوله وبهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترافا لمفظ الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال نيا في مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملك المولى لقيام المملوكة بالايمن مملوكة من حيث المالية لاس من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالكاس هذا الوجه لان مالكية تعني العتق والمملوكة تعني من العجز وما متنا قيان فلا يجتمعان سببه واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مالكا للمال من حيث انه ادمي لاس حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المال لا يقبل المال والمال تشد ولا يجوز ان يكون العتق في حالة واحدة بجناس مال ليس بمال لان الضرورة داعية الى اشباهه كذا في بعض الشرح ولا يخلو امن وبار فالأولى ان تيسر في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق امة ملك التصرف كالماتقي امة ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا فانه مملوك له تصرفا في نفسه جازا وتزوجا وقد فاته له امة هذا التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذاته حتى ان المولى لا يملك الشرا بشرن يجب في ذمة عبده ابتداء فيقرب للمالية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحمد وود القصاص يعني مالكا لذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يسل مالكية المال لا يثبت الحكم له بغير

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسييرى وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاقى لانه من احكام الملك
 كالاعتاق وقال مالك يصح جوازهما التسييرى لان ملكا لم يثبت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه ومبناه ملك
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ايلية فكذلك يختلف النكاح ولا تاتى اذن المولى في اثبات المالكية انما هي في اسقاط حقه عن قيام
 ايلية العبد والسيرة الاله التي بواجباتها لا على فعلية من السيرة وهو النكاح يقال تسيرت جارية وتسيرت كما قال تظنت وتظنيت
 وحسن المكاتب بالذكري ان حكم المديرك ذلك انه صار حق بكتابه لحرية يدا في يوم ذلك جواز التسييرى له فزال الوهم بذكره قوله ولا يصح منها حجة
 الاسلام يعني لما ابطال الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو جابقع نقلا وان كان باذن المولى لان القدرة
 والاستقامة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لاسنانها في البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها اذ المال فلما قلنا واما المنافع
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك لذات ملكه الصفات وكانت النافعة للمولى واذا احدث القدرة اصلا لم
 يثبت الوجوب الا ما همى عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم الفرض
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك ان الحج المودى قبل وجود شرط فاعلمنا
 عن الغرض بخلاف الفقير اذا جزم ثم استغنى حيث صار اداى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من المولى
 الى موضع الاداء فبما طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلًا للنافعة التي هي حقه فكان قرضا فاما ما ساق العبد
 فلولاه وباذن المولى لا يخرج النفع من ملكه فاما وقوع اداؤه بملك لغيره فلا ياتى اى به الغرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لاسنانها ادى
 بتملك للمال وهو للمولى لان نفسه وبها بخلاف الجمعية اذا باذن المولى حيث يقع عن الغرض لان الجمعية تودى في وقت الظاهر خلاف الظاهر
 ومنفعة الاداء الظاهر مستثناة من حق المولى فكان اداؤه للجمعية بمنافع مملوكة له بخارج عن الغرض كذا في المبسوط قوله الرق لا ياتى في المالكية
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعية مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع المالكية
 لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مطلقا على اصل الحرية لا من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا
 لان العبد مع صفته الرقى اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة بها وهو لا يملك الانتفاع باستا المولى وطبعا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها
 مولاه اكلها ولبسها عند الحاجة وليست للمالكية ملكا للمعين فاذا لا طريق له لدفع هذا الحاجة الا بالنكاح فيثبت ملكية النكاح وانما يوقف نفاذه سنة على
 اذن المولى ودفع الضرر منه فان النكاح مستلزم للشرع في ايجاب بدون رضا المولى اضار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ المولى بعد بالضرر يتعلق
 وباليتماع حق المولى فلم يكن يبر من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه من المالكية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك ليضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرّفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى
 للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لاننا نقول انما يملك اجباره حين
 الملك من الزنا الذي هو سبب للمالك النقصان لا لانه مالك لانه اكل العبد هو المالك ليضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فسخ
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لانه لا يبقاها فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت ملكية النكاح ولذا لا
 يملك المولى اطلاق دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقر ان كان ولي القصاص مسجى ارافته ومه وهو في ذلك مثل الحر
 وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحرمة لانه متع على

اصل الحریۃ فی حق الدم والحیوة قوله ویتانی ای الرق کمال الحال فی اہل البیارات الموضوۃ للبشر فی الدنیا واحترزہ عن الامرات
 الموضوۃ فی الآخرة فان بعدہ یساوی المحرفین لان اہلیتہا بالتقوی والارحامان للحر علی العبد فی التمسک وانما یتانیہ لان کمال
 الحال سنی الکرامات بین العز والشرف والرق ینبئ عن الدلیل والبرہان فلا بد من ان یکون بینہما تاف من الذمۃ فان الانسان
 بہا یصیر اہل الایجاب والاستیجاب ویمتاز بہا من سائر الخیرات فیکون کرامتہ واکمل فان استغفرش المحسرات وتوسلہ طرق نفعا
 الشوۃ علی وجہ لا یتلزم بحقوق اسم ولا تہ کرانہ بلاشبہ ولہذا تسع الحیل فی حق النبی علیہ السلام الی التسع والی ما شاہ الزیادۃ
 شرفہ وکرامتہ علی کافۃ المخلوق والولایۃ فانہا تنفذ القول علی النبی شاہ او الی ولا شک ان ذلک کرامتہ لانه من باب السلطۃ ثم یمیز
 نقصان الاشیاء والنقص بسبب الرق فقال حتی ان ذمہ ای ذمۃ الرقیق ضعف بسبب الرق لانه من حیث انہ صار بالارقی صار
 کانه لازمہ لاعلام من حیث انہ انسان مکلف من ان یکون لہ ذمۃ فقلنا بوجود اصل الذمۃ ولكنها ضعیف بالرق فلا یحتمل الدین ہی
 لم تقو علی تحملہ بنفسہا لضعفہ لا یکن المطالبۃ بہ بدون انصاف بالیۃ الرقیقہ والکسب الیہا اذا لا یغنیہ لاحتمالہا الدین الاصح
 المطالبۃ فانما صحت الیہا بالیۃ الرقبۃ والکسب الیہا من الرقبۃ والکسب لزمۃ المرعی لما صحت بانفعا بسبب الحرۃ
 وجب فہم الکسب الیہا لتعلق الدین بہا ولیس المراد من تعلق الدین الکسب ان العبد یتسبب فیہ بل المراد من ان الکسب الموجود فی یدہ
 تصرف الی الدین اولافا ذل المرعی بہ اہل یکن لکسب یصرف بالیۃ الرقبۃ الیہا وللبایع الرقبۃ بالدین ما یتب الکسب بالاجماع الیہ
 اشیر فی الاسرار لان لا یکن بیہ فیتسبب فی الدین کالمذبح والمکاتب ومقتضی بعض عندا بے ضیفہ رحمہم بقوله ولکن
 اکل کما طہر الرق فی صنف الزمرۃ کما اثرہ فی تصفیۃ اکل الذرۃ یتب علیہ کما نکاح المرء الیہا لہمۃ لا یتبع العبد
 الا امرتین حسرتین کانتا وامتین وقالی لک رحمۃ اللہ لان یتزوج اربعا لان الرق لا یؤثر فی مالکیۃ النکاح حتی لا یتزوج العبد
 من اہلیۃ النکاح والایوثر فی الرق فاحر والعبد فیہ سوا کما لا لطلاق ولکما الدم من حق الاقرار بالقوۃ وقلنا ان الرق موثر فی
 تصفیۃ ما کان متقدما فی نفسہ کما یل رات فی الحدود وودوا لطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النعم یوسف الانسانیتہ وقد
 اثر الرق فی نقصانہا حتی انقصت اہلیۃ استحقاق النعم فلا بد من ان یؤثر فی نقصان النعمۃ والحمل فنتہ کذلک اثر الرق
 نے اتقا صہ لہ نصف کما دل علیہ اشارۃ قوله توالی لکملین نصف ما علی المحصنات من العذاب وقدر وی من عمر رضی اللہ عنہ
 قال لا یتزوج العبد اکثر من اثنتین قوله وتطلق الامة اثنتین یعنی سوا کان زواجاً وعبداً لان الرق کما اثر فی تصفیۃ کل
 الرجل اثر فی تصفیۃ کل المرأة وہو ما صار تب المرأة بحمل النکاح لان اہل لہمۃ فی جابہا کما ہو لہمۃ فی جانب
 الرجل لانه سبب للکسب والازدواج ویکسب لہمۃ ویکسب لولہا وازواجہا یمکن الی ہذہ الامور کالرجل بسبب الحصول لہمۃ وجوب النعمۃ
 الدارۃ وہما یختصمان بہا فکان اکل نعمتہ فی حقہا بال طریق الاولی فلما یضعف حل الرجل بالرق یتضعف حلہا بالرق ایضا والطلاق
 مشروع لتقویۃ ہذا اہل فمتہ کان حل المرأة ازید کان علیہ الطلاق فی حقہا وسع وطی امس کن ملک عیدین ملک مقتاتین وکذلک
 بدوا اصل ملک اعتقادہما لکان حل لہمۃ علی اہل نصف من حل لہمۃ کما ان حل العبد علی نصف من حل لہمۃ فبات نصف ما یفوت بہ
 حل لہمۃ وہو تظلیۃ ونصف لان الطلاق الواحد لا یتجزی کمل وصار لغوت بہ حل لہمۃ طلاقین ویؤید ما ذکرنا قوله علیہ السلام
 طلاق الامة اثنتان وعدتہما حیضتان وتبصیف العدة لہما فمتہ فی حق النساء لہما فیہما من تصفیۃ کما نکاح فیوثر الرق فی نصفہما

قل لا يستولى به من احره استقاماً واكل ما يستحق به قطع اليد المتحررة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا
 بقول ابن سبويه لا يملك بغيره العبدية المحرقة من عشرة واربعة عشر في هذا الاثر في حكم المصروع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لان المالكية النكاح كالملة للعبد بل هي ناقصة لوجوب احد ما توفا على اذن المولى لبيان احره والثاني ان انتصارا على ما ذكر
 بخلاف المحرقة تجوزت الملة الى الرابع فلما التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان المالكية كالملة في توقفا
 على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى بل هو العبد المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف مذهب
 الاثر في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتخصيص اكل فان مالكية فيما ملكه من النكاح مثل مالكية المحرقة لنقصان فاما المجرى
 من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقبول عن دية المحرقة ان المقبول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجوز
 فيه القيمة وتجرى العاقلة الا ان الموجب انقصان وحريره ما لا التي انتقصت به ما مالكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
 ما لانقصنا بذلك بسبب المالا بل ودمه لا يدل ماله واذ لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك
 الناقص بسبب الاعتبار بالمال يدل حمله لا يدل ماله واذ لم يكن اثبات النقصان باعتبار المالا بان ازدادت قيمته الماله على
 دية المحرقة وجب لتخصيص ماله لكن لا يقدركم خطه لما بينا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالماله لان النقصان وجب للمولى
 ايضا وهو بدل النقص بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يفتقر دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يبيع مستحقا فيستوفى
 المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفى النقصان قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهل للتصرف في المال والاستحقاق
 عليه مذهبنا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصل لا بطريق النية وثبت له الحكم الاصل وهو العبد على كسايه فكان
 الاذن فك الحرج الثابت بالبرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتاب الا ان اليد الثابت بالاذن
 غير لازمة لثبوت الاذن من العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا
 رحمه الله ليس اهل للتصرف بنفسه ولا استحقاق اليد ولكنه يتصرف في اليد اذن من المولى فتوقف المولى بطريق النية كالوكيل
 بتصرف المولى في يد وفي الكسب يد نيابة عن المولى لا اذن نوع من التجارة يكون اذنا في انواع كلما عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شرا وشيئا كان ما فذونا ايد الى ان الحرج
 عليه لان فذنا استقامت الحق والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا يمتثل ان يقبل التوقيت اتي الشافعي رحمه الله بان المقصود من التوقيت
 حكمه وهو المملك وانما يعمل للمولى لا للعبد لانه بالبرق خرج من ان يكون اهل للملك واذ لم يكن اهل للملك الذي هو المقصود من
 التصرف لم يكن اهل السبيته وهو التصرف لانه شرع حكمه لالذاته فلا ينفصل عنه واذ لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل الاستحقاق
 اليد ايضا لان اليد لا تستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران المستحقه واذ ثبت انه ليس اهل للتصرف
 بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا ولي بطريق النية كالتصرف الكامل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
 الا بالتخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر بل سببا في شرع ما دونه صالحة للزام الدين واعتبار الكلام بعدد دونه
 من الماهل والامية الحكم لا يبعد غير ساقطة بالاجماع لانها ثبت بالعقل وهو لا يتقبل بالبرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الكسب
 واخباراته في الديانات وكذا الفدية مما يملك للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهل للاسباب والاستيعاب

لما یقیا والعبد من هذا الوجه لم یصر ملوكا للمولى ولعلنا سبقنا في مخاطبة يستحق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود ولتقصاها هو اراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته لا يتدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى بقدر عليه وقابلة الدين ايضا
ببطلان غيوت دين الاستهلاك في ذمته وببطلان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انفسا
بصح ويؤاخذ به في احوال الكان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تترام الديون من كرامات البشر وبالرق لم
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقية العبد بالالتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر مصلح مقصود منه و
لك العبد وكان عالما في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولعلنا لا يرجع على المولى بما تحته من الديون ولو كان نائباً لرجع عليه لو كفل
به رجوع على المولى والمولى يملكه اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان مؤثراً
عن التصرف لمحمى المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بالية الرقبة والكسب استغناء وبما ملك المولى فلا
يتحقق الاستغناء بدون وصاه واذا اذن فقد رضى ليقط حقه فكان الاذن فكان للحجج كالكتابة فلا يقتل لتفويض بنوع دون
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف بالنفس وكان حكم واقعا لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيها اذا اشترى شيئاً ثم اتممت
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اتممت وكما لو باع الراهن الرهن ثم اتممت فكيفذا النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه
نائب عن المولى في التصرف فلما العبد وان كان متصرفاً لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعتد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تفويضه على العبد بعد اتمت عند زوال المانع من ثبوت لكان التصرف حتى وقع بجمته لا ينفذ بجمته آخره بجمته النكاح لا ينفذ
على الوجه الذي توفقت اذا الملك ملق للمعد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن الراهن فيمكن تفويضه عند زوال
المانع من غيبة تفويضه واعلم ان لما اختلفا في ثبوت الملك للمولى بطريقين احدهما ان ملك العبد بالتصرف يقع للعبد ملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد على هذا حال نفسه لان عمل الانسان من ماله ان يقع له ومن ان يقع لغيره كان واقعا
كالمكاتب لما كان كسبه لمسيدين وجهه لنفسه من وجه لم يجعل نائباً عن المولى بل هو عامل لنفسه فلذا اذا اذن له ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكماً للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون ملكه لانه ينتج تصرفه الا انه لما لم يمت اهل الملك فقد رلا يقلع له فاستحقه المولى
لا بالتصرف ولكن بطريق اخر لا عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه
العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما يفتي الملك من جهة العبد كالوارث اى الميراث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في
رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما اخرج بقوله والمولى يملكه فيما هو من الزوائد ما جله من الزوائد لانه مشروع وسيله
الى ملك السيد الذي هو المقصود والتكفل من الاستفاد والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولذا اى ولان الملك
لا يثبت للعبد بل للمولى يملكه فيه ولان الاذن غير لازم جلنا العبد في ملك الملك وفي حكم بقاء الاذن كالكفيل وان كان هو صيلاً
ففي نفس التصرف ونجوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكفيل والمولى كالمولى حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق المحجور عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزال كوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون
لاني حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزاله بدون تمييزه نفسه فلم يمكن جله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء
الكتابة قوله في مسائل من المولى متعلق بقوله دعائه مسائل المأذون اى اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اى جلنا في حكم الملك

عليه قتل المذكور بالانحسار المذكور في مقتضى الكرامة ولذا انقضى برل سيا من برل دم الرل لان ذلك ثبت لنفس على خلاف اقسامنا ذكرنا
 ان النفس البده صوته على سبيل الكمال المساواة اخرى بسبب العفة والديس على كمال العفة وجو بالقصاص فبذلك اذ كان قاتل مذبذبا ولو طلف العفة لا توجب
 القصاص فبذلك اصلا لان ذلك وجب بثبته الاجتهاد لا يحجب القصاص من اشتهه ومجاورة المال له لا يكل بالنعبة والعفة لان الاوصاف الذي تعني عليه
 القصاص من ثبوت لا جلا العفة كونه متملا امانة الله تعالى اذ احل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العفة وهذا
 اصله لا ينفك عنه وما عداه من المحرم والمالكية والعقوبات رائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجدت
 المساواة بهما في المعنى الاصل الذي يتبين عليه القصاص وملت العفة لا جله فلا وجه لرفع القصاص ما بالقصاص البديل فلقصاص بالاجابة
 الزائدة فهي معتبرة في تفتيق البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا يخل جريان القصاص من المذكور والاشه وثبوت التعاقب بينهما
 في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في اجهاد ادى نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خلا في قويم البدن مستلكن
 القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي في ملكية المال ينال في ملكية منافع البدن لانها تاتي البدن اقساما
 به والبدن ملكا للمولى وملك الاصل على ملكه التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع اشتبه منافع بدنه من الملك في بعض
 العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في البعض نظر المولى كالجمع والجماع اذن المولى بالاجماع ادى
 ولان الرق اوجب نقصا فيم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو ندر به العاقبة لانه ادى حط ولم يقال لا يكون له شئ لان
 مولاه الزم مؤننه للخدمة لا لقتال به فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه يوفى كالا لاسم وعند بل الشام يسهم العبد
 واصحاب المرأة لان الهني عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والعبيدان والعبيد وتسكت العاتة بمحدث فضالة ان عبده رضي الله عنه انه
 عليه السلام كان يرضخ لاوليك ولا يسهم لهم و بان العبد غير حجاب بنفسه فان المولى ان يمينه من المخرج والمقاتل فلما يسوسه بينه وبين امر
 الذم هو اهل للجهاه بنفسه ولكن يرفع له اذا قاتل المعنى الترخيص لا يلزمه على ان لا يملك ما اقل ما بان قال من قتل فقيلا فله سلب فاز يستوى في
 استحقاق السبب بين العبد و امره ما كان سلب قتيله اكثر من سهم المولى ان يستوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السبب بعد
 التفتيش الما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تعارق بينهما في ذلك بحكم استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهل الكرامة
 انقص حلالا من المحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التفتيش بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق
 الغنيمة وما يسكوا به من احدى ثمة محمول على الرشح لما ادى من عمر مولى ابى الدانه قال شهدت حروا ما ملوك فلم يسهم لى رسول الله عليه السلام
 كذا في السيرة الكبرى والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شيوخ هذا الكتاب ان المجرى مولى الذي يستوجب الرشح الما اذون له في القتال فيستوجب
 السهم الكامل للمساواة بالبحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات تسفل بقوله مثل الذمة واحمل والولاية فتبين الذمة ثم حمل
 شرع في بيان الولاية لئلا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والترجيح وغيره بالعباد لانها يتبين من العفة
 الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شادا و ابى والرق عجز على فينا في الولاية كما ينافي ملكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
 المرو على نفسه ثم التعدية منه لغيره عند وجود شرط التعدى وكذا ولاية للعبدة على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فتولاه زاعم السبب ان
 العبد الما اذون له في القتال فكما فرج جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان الما اذون في القتال
 كما لا يصح ايمان المجرى عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله واحد من الرق يتعين من ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية تعرف

على انفراد الام عليه كاشافة ولا ولاية للعبد على ان يفسخ الاصل كما لا يصح فساد به وجميع ما يتعلق بالولاية فعلى الامام ان يملك ان لا يملك
 في الجواز يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في افعال الصادرة عن الشرية كالخزاة في الغنية من حيث انه يتحقق رضی فيما فاذا اسنفق استحق نفع
 في الغنية فله حكم الامان ثم تعدى الى الغيرة لم تجزم فلم يكن هذا الامان من ابل لولاية فيصح مثل شهادة برهوت بلال رمضان ميت يصح لانها
 ليست من ابل لولاية بل هي التزام الصوم بنفسه ولا تخفى على الحكم الى غيره فان قيل من لم يجر عن افعال مثل الماذون لاني استحقاق الرضخ
 اذ اقاتل فينبغي ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محمد بن محمد والشافعية في ذلك من ان لا يشركه في الغنية ايضا قلنا قد ذكر في اليد للكرين العبد
 اذ اقاتل بغير اذن ولا لاشئ له في القياس لانه ليس من ابل افعال وانما يصير ابل له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في
 في المستامن ان قاتل باذن الام لم يتحقق الرضخ ولا قلا وفي الاستحسان يصرح له لانه غير محجور عن الاكتساب فيحصل منه نفعه هو كما لا يذون
 فيه جنة المولى دلالة لانه انما عجز عن افعال له في العجز عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حاله افعال واما ما قيل فاذا فرغ من
 افعال سالما واصيب الغنية وزال المضرب ثبتت الاذن منه ولا له وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا فرغ من افعال
 من العمل واذا فرغ من افعال لم يكن مشركا في الغنية انهم اهل على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
 تثبت له بعد الفرغ من افعال لا قبله ومن ثبتت الشركة لم يبرح وقت الامان حين انهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا
 لمحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم من امن ثابت بالنظر الى السبب كان من ابل لولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
 الامان انما شرع لكونه قبيلة الى افعال في المستقبل بالاستعداد فيملك من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
 واستحق الرضخ محجور من افعال في المستقبل لانا حكمنا بغيره قتاله ورفعا لمحجور عنه في الماضي لانه استعمل فلا يملك الامان وهو مثل العبد
 المحجور اذا اشترى شيئا وباعه ورجع كان تصرفه نافذا والرجع سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشئ
 لا يصح لان التبرع انما صار شرعا في حق كونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحجبة في المستقبل قائم والحجج فلا يصح التبرع منه فان قيل
 كيف ثبتت الشركة للعبد في الغنية وقد ثبتت ان الرق ينافي ملكية المال بل لشركة ثبتت المولا لان الرضخ العبد يكون المولا
 مستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفارس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه السان فطالب ولكن المولى يتخلف في ملك المستحق
 كما يتخلف في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظر الى السبب بجملة الفرس فانه ليس من ابل للاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
 العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحتراز واعتد له لولا له اعتبار الموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
 جاور له ب استحق سهم الفارس قوله وعلى هذه الاصل وهو ان الرق لا ينافي ملكية خيرة المال من الدم والحيوة ولا يملك العبد من يتصرف
 لا يتنص عليه يمدى عمره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجور كان اذ اذنا بالحدود والقضاء اي بالايوب لم يحدود والقضاء و
 عليه لا على الاصل المحررة في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى الاقمة ودمه وأخلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقضاء
 كان اقراره فلا يفتحق فله نصيب من المهر ولا يمنع من لزوم ملكات ماله التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
 بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالاية قصد فيمنع الصحة ضرورة ومع اقرار العبد بالقتل
 المستملكة ما ذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب لقطع ولم يجب ضمان المال وقال في روجه العبد لا يقطع عليه فيؤخذ لغيره ان المال في الحال
 وان كان ما ذونا وبعد الشئ ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان ما ذونا فانه يلاقى في ذمته وجوب تنفك المحجور

في ذلك فإني حق القطع قبله في نفسه والتمك بحكم الماذن لم يتنازلما لا يرى أنه لو اقر بان نفسه للمالك كان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جز منها يكون باطلا وجبه قولنا ان وجوب اقراره على العبد باعتبار انه ارى مخاطبا باعتباره
 انه مال ملوك وهو في هذا المنع مثل الحر اذ لو اقره فبما يرتب الى استحقاق الجز وكذا اقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الا اقراره
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كالأطلاق وبالأتمتع مع من الماذن يعني اذا اقر العبد الماذن
 بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملك لانه منفك الجحزة فيه صح في حق القطع مع عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوهمين وفي الجحزة اختلاف معروف
 فعندنا في ضيقه رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح أصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعندنا في يوسف رحمه الله يصح في حق المثل في قطع
 يده ويكون المال للمولى وهذا إذا كذب المولى لقال للمالك أنا ما انا صدقة فانه ليقطع ويرد المال الى المسروق منه بخلاف وجه قوله
 محمد رحمه الله ان اقراره الجحزة عليه باطلا لان كسبه مولا له وان يده كان في يد المولى الا يرى أنه لو اقره في الغصب لا يصح
 فكذا في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بغير المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك المولى ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بسرقة فيه وجه قولنا في يوسف رحمه الله ان اقرنين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في قطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احدا الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى أنه في ثبوت الكمال دون
 القطع كما اذا اشد بالسرقة رجل فامر اثنان فيخبران فيثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقة مال مستهلك وجه قولنا في طينة
 رمة العدة لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان
 القاطع يقضه بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنسبة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال ملوكا بغير مولا استحالة
 ان يقطع العبد في مال هو ملوك لمولا وبثبوت النسبة فيثبت ما كان من ضرورة كمال الوابع احد التامين فاحقة التمسك
 ثم ادعى البلق نسب الذم عنده فيثبت نسبا لاخرته ويطلب حقيق التمسك فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله
 ولكذا هي ولان الرق ينال في ملكية المال ولان الرق ينال في كمال المال في اهل الكرامات حتى ان ذمة ضعف
 بوجه بحيث لم يحتل الدين بنفسه قلنا في جنات العبد خطا انه امي العبد يصير جزا بجنايته يعني يصير العبد للجنه عليه اولوية
 جزا والجناية فيقال للمولى ملك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان نيتا الفداء والارشاد الى الواجب باب القتل ضمان هو صلة في جاز
 من وجبة ثبوتها لان كون التمسك غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينافي ان يهدر بوجوب الحق
 التمسك عليه فوجب الضمان صلة في جانب التمسك لانه لا يستغنى بشيا وعومنا في جانب التمسك عليه ولو كانت صلة لا يصح كذا
 بالدية كما لا يصح به بدل للكتابة كانهما لم يجب بعد ولا يجب الزكاة فيما لا يحول بعد ليقع كانهما هبته ثم كون هذا الضمان
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل الاصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو موقوف
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليه ولا يملك
 ابدال الدم جعل للشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدايا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للام ان نيتنا للمولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتى المولى
المقتضى ان يصير الى الواجب عايدا الى الاصل وهذا لا يشترط في النكاح وحده وانقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاود الامر الى الاصل لا يسلط
بالاقلال وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة الحال على المولى او يصير الزمان الفدا بمنزلة المحالة كان العبد احال بالواجب المولى
فيعود بالافلاس الى رتبة كفاي المحالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يودي الى ولى الجنائية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا يسبل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الالاء
الا ان ضرر بان يبيعه بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجبه قوله ان نفس العبد صار حقا لولى الجنائية
لان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفدا فاذا اسطاع المولى ان يبيع العبد كان تحويل حقهم من اهل الى محل
فيه وفاحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل لا يحق لهم لا تحويل الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون السجاني هو المصروف الى جنائته كما في العمد انما يصير الى الارش في النكاح اذا كان السجاني حرا فقدر الدفع فكان اختيار
المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق يحيل على المولى فاذا نوى ما عليه باقتضاه
يعود الى الاصل كما في سائر المحالات والوجيعة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائية العبد من الدفع والفداء والجرمين لا يميز
اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فمهما باختياره الفدا يمين ان الواجب هو الدية
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانه من الجنائية فلا يكون للالاء الجنائية سبيلا ولان الواجب الاصل في القتل النكاح
هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته سنة ودية مسلمة الى الله الا ان يصيدوا في العبد
انما يصير الى الرفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا عا والامر الاصل فلا يسلط بالافلاس
وقيل هذه المسئلة بينه في التفتيش على اختلافهم في الفطيس فعنده لما لم يكن الفطيس معتبرا لان المال غاير والحق كان هذا المصنف
من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمته لا باطلا وعند ما كان الفطيس معتبرا والمال في ذمته الفطيس كان ما ديا كان هذا اختيار
من المولى الباطل لا يوجب الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكلما قيل المرض مائة للبدن خارجة عن المجرى
الطبيعي والذكر في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحجب عنها بالذات افة في افضل ذمة
الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحيل صورا لا وجودا خارجا والنقصان ان ينعف لغيره مثلا والبطلان
العي فان لا ياتي في الهية الحكم اى ثبوت الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
حقوق العباد كالنكاح والطلاق والعتق والامانة لا ينعف الا بالهية العبادية ان لا يحيل بالعقل ولا ينعف من استعمال حتى يصح نكاح
المرض نكاحا واسلامه وسأما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاعتق كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق العتق ولا يثبت جرم عليه
بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لا امرا والموت عنه لخلافه الورثة والغرام في المال لان الهية الملك بطل بالموت
فيخلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلقه الغريم في المال كان المرض
من اسباب كعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرا وليد ولان التعلق لاثبت بالموت حقيقة ليست بذات الحكم
الى اول المرض اذا حكم بغيره الى اول السبب كن خبيثا فخطا ثم كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

يعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة ان اذ انا اريد الوجوب فيموت كذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
 فيستند الى سبب الموت فيموت ثم يكون المرض من اسباب الخبز شرعت العبادات على المريض لقابلا للذمة اى الطاعة كما لو اقام احدنا استلقيا على ما عرف في فروع الفقه
 وكونه من اسباب يعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد رايته بغيره اى حق الوارث والغريم وهو قد روي في حق
 الوارث تعلق حق هذا القدر وجميع المال في حق الغريم فكان الدين مستغفرا ولم يثبت الحجر فيها لا يعلق به حق عديم او وارث مثل
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يعلق به حابة المريض كالنفقة واجرة
 الطبيب والكفاح بمهل المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض سميت بالمرض
 المرض فيقول وجوب الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض هو موطنه بالامانة والشرية الى الموت
 من اوله لان الموت يحصل بصف القوي وتراوفا الا الاصل وكل امرئ في المرض من مرضه موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة
 سرت الى الموت فانه ايضا الى كماله وان الاخرة فتم المرض علة الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصاب
 صار منصفه بالنماء عند تمام المحول من اول المحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف بعد فضاء تصرف محو راعيه ولكن
 لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل تصرف واقع من المريض يحل الشئ
 كالمبته وبيع الحماة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند
 تحقق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غيرهم يان
 اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فبذلك تزداد ثلث مال تحكم هذا المعلق حكم التبدل بمثل الموت
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر حكمه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احدى بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ ان حق المرتين في ملك اليد دون ملك الرقبة فتر
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق الابل مع ان اليد قد
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والدمعة ونحوها واذا
 اسحقق المالية للتداعي كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اى بالصلة واذا اسحقق المالية له فلما ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض مكنه محو راعيه كما اتفق من العبد
 يابص الا ان الشرح اى لكن الشارح حوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور ببله مقصدي في عمله فيحتاج عند حلول اثاره
 الى بلاني فله في نظر الشارع له بالقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما تصرفه لقوله عليه السلام ان التداعي لي تصدق عليكم
 ثلث امواكم في اخرها تمكم زيادة على امواكم فصنعوه حيث تشتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعا للورثة موقوفها الى المرض في ابتداء
 الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك
 ميل الى البعض وهذا من البعض ففسخ ذلك لقوله من ذكره ليوصلكم التدي او لادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية الوارث فاشيخ رحمه الله استر الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اى الشارح الا ليعا
 للورثة بقوله تعالى ليوصلكم التدي او لادكم والبلل بالعبادة اى نسخ العباد المرض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن جيبه التبدل

مستدرا يوصى بكل واحد فذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقربكم فعلمنا ولقد صدقنا بعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى غير متعارف وكان هذا النسخ تحريك كسح القبله الى الكعبة بطل ذلك أي العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل منهم اجواب لسؤال
 وهو ان يقال لما اجابنا الشرح له الا ليعاد بالثلاث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايضا واذن ذلك الوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز لنا جني وكما لو سب شيئا من مال بعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شرح في حق المريض الوصية لو رثته يقول تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى ايضا الورثة بنفسه ونسخ ايضا ولم يطل ذلك من كل وجه وصورة ومعنى حقيقة وشبهة لان
 الشرح لما جرد عن احوال الفقه الى واريته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال الفقه وبمبنا وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشيء
 المحققان بالحقيقة في موضع التحريم اشتد هذه الاشياء فصال الصورة ببيع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اصلا عند الحقيقة
 رحمة الله سواء كان بشئ القية او لم يكن وعند ما يصح بشئ القية لانه ليس في تصرفه البطلان من الورثة عن شئ مما يتعلق بمقتضى وهو الماله في تلك
 الوارث والاصح فيه سواء ولو جئنا بوجوهنا من الله يقول انه اثر لبعض ورثته تعلق من اعيان ماله بقوله وهو يجوز عن ذلك كحق سائر الورثة
 فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وبما ان حق الورثة كما يتعلق بالماله يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اراد بعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضاه سائر الورثة حكما انه لو تصدنا شيئا لبعضهم
 من ماله رد عليه تصدده كذلك اذا تصد بالعين فكذا لك يستغنى بعيه منه مثل القية باكثر فبقين ان البع من الوارث العباد الميراث
 من حيث انه اثار الال بالعين وان لم يكن ايضا معنى لا يستر واد العوض منه بقصته عقدا معاوضة فذلك لا يصح ومثال الا ايضا استغنى
 الا تارة يريان المريض اذا اقر بعين او دين لو ارثته لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
 او من اخايزان يكون غرضه في هذا الاقرار ابطال مقدار المال المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكان
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاد دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايضا له بالدين من حيث معنى فانما استسلم لغير عوض وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاد دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاد
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يري انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاده في مرضه كان صحيحا في حق غرار الصحة
 كما يقول اقراره بالاستيفاد في النكاح اصل اقرار الدين لان الدينون تقتضي اتمامها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاد من الاجنبى لان المنة هناك بحق غرار الصحة وحق الغرامة عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاده
 ويؤنسهم منهم فلم يعادف اقراره بالاستيفاد محققا فحقهم به فاما حق الورثة فيستعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثه فلهما
 والنسخ من الاقرار له وارث انما كان معنى الورثة فاقرا به بالاستيفاد في هذا الاقرار بالدين لانه ليعادف بمجملها مشغول بحق الورثة
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو اذا باع المريض المحنطة الجعدي
 بالروية او الفضة الجعدي بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف كسح الى كسح بل
 سطر ان غرضه ابطال منفعة الجعدي اليه فانما لا يقوم عند القابلة بيمينها فتعقبت الجعدي في حقه دفعا لغيره من الورثة فانما
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوست في حق الصغار ودفعا لغيرهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه ومن غيره

فيقوم الجوده فيه حتى لم يحركه بيع المجيد من مال بالرومي من جنبه اصلا كذا هنا الا يرى ان المرفيع لوباع المجيد بالرومي من الجانب
 يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده معتبره بجواز مطلقا كما لوباع شيئا بسجل القيمة قوله اما المحيض والنفس فكذا المحيض في الشهرية
 ومن نيفته رحم المرأة التسليمه عن الرأ والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرعاف والرداء الخارجة عن اجزات ومن دم
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السيلية عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرفعة حتى اجتر قصرنا من الثلث
 وبالصفر عن دم تراه من سهه وول ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في المشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقبة لولا
 فانها لا يلد ان الهية لاهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يخلان بالذنية ولا بالعقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الظاهر من المحيض والنفس شرط الجواز اذ اذ الصوم نصا بخلاف القياس اذ
 الصوم يتأدى مع السحوت وبجناية بالالتفاق فيجوز ان يتأدى مع المحيض والنفس لولا النفس وهو ما روي انه عليه السلام
 قال المحاضن تيمم الصلوة والصوم في ايام اقرحها ولجواز الصلوة قياسا فانه لا يتأدى مع الاحداث والانتاجس فيقوت
 الاداء بما ادى بسبب وجود المحيض والنفس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة
 خرج لقضاء عفا في مدة المحيض والنفس فان المحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا لكانت الواجبات وانما في
 هذا التكرار لا محالة والنفس في الماداة اكثر من مدة المحيض فقضاء الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للخرج الذي
 وهو بدفع شر ما فلذلك يسقط عن المحاضن والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان المحيض لا يزيد على
 عشرة ايام وليا لكان يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن وقت الحائض
 وان سقط ادوة عنه كمن اعشى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون النفس سقطا لقضاء اذا استوت
 كما كان سقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خذ من المحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن المحيض سقطا للصوم لوجه كان
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط المحيض الصلوة لاسيما له اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا ينبغي الحكم عليه كالاعذار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا كان القياس
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم
 سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بالرومي لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للتجرب لا محالة لغوات الشرط ولهذا قال لانه غير خاص
 اى ليس فيه جهة القدرة لوجه واخره بعبث المرض والرق والصفر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
 بنحو لصوابا لوجه قد رتب فيها للعبد قبلات الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الآخرة وانا حكاه
 الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه كالحاجة غير وهو الفروع

ومنها ما شاع لمحاكاة ومنها ما لا يصلح لقضائه فقولنا ليقطبه اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وهنا يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يربى زواله مستطاع التكليف ضرورة وقوله لغوات
نحرفه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا العجز بالنسبة الى المكلف من حيث انما هو فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الاحتياط ليعلم على علمه بقاء اختياره لا يتبدل بين ان يفعل باختياره فيصاب بين ان يتركه
باختياره فيما يقب عليه ولهذا اى لغوات هذا الفرض وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة ليسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يلجى اداؤا من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق المذتقاع
مندا وقدرات وعنده المال هو المقصود وكون الفعل حتى لو نظر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به منده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القربى في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما بقي عليه لما شاع لا يخسر لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شاع عليه لمحاكاة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهر والمسا جرد العتوب والبيع والود وليتبع بقائه اى بقاء العين
على ما يدل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
هو النجس بالاموال فينبغي حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان كانت لفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخفى من ان يكون وجوبه بطريق العملة كالنقعة او لم يكن كالدينار
الواجبة بالعمالة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة حتى يضم اليه اى الذمة على ما يدل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يوجب الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يوجب زواله
فالحال بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يوجب زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسسه ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المتفلس لا تنضم اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما حزمت
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين فمفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة جهتا الاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالبه كقنا
شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يسه ان هذا الدين في حكم المطالبة وكون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح
الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فنهنا اولى عن ان لا يصح لاسمها تودى الى ان
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقر بالدين ثم تكفيل عنه رجل ليقض وان لم يكن العبد مطالبا
بل ان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي ما قبل بالغ مكلف فيكون محل الدين والمال له ثابتة او يصور ان يصيد

المولى في طلب المال وتصور ان يفتقه المولى في طلب بعد العتق فلا تقصرت المطالبة في الحال وفي ثانی الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التمسك بالبقاء الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة من الاصيل من توجهها بعدز عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر المؤخر هو الافلاس فيقتصر بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على انزالها حاله قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق المحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا الموت لم يشرع ميراث الحقوق الواجبة وسببها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بأنه مطالب حاله في ولذا يطالب به الاخرة بالايجل ولو ظهر له مالي يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو ذوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه حرم عن المطالبة الافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفسد وعن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخراجه فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كذا في ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كما هو بخلاف الكفالة عن النفس المحي فان الذمة كاملة متحالة الدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة النفس خصوصا عندما يحنف رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة احي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة الحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوسع فيصح من الثلث لان الشرع جوز تفرقه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي ابي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث منها على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثابت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداً من العبودية مستلزماً للحاجة لانها تقتضي على العجز والاقتدار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالملوئ ويخبر به ولا يجوز فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اسي الميت مما كان مشروعا لحاجته فيبقى به حاجته ولذلك اسي ولا يبق ما يقتضي به حاجته قدم جهازه على وليه لان الحاجة الى التجيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجيز على قضاء الدين الا يرى ان لاسه في حال العبودية مقدم على حق الفرائض لم يكن لهم ان ينزعوا ثاباً به لسان حاجته اليه هكذا بعد المات وانما يقدم التجيز على

الدين اذا لم يكن حق لا يشرع له بالعين فاما اذا شاعرا بما كان في المستاجر والمرسوم والشرع فبمسئلة القبط والعبد المجاني ونحوه فاصحاب التحريم
 بالعين اوله من صرفه الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم دليونه وانما قدم تصار الدين على الوصية لان الحاجة اليه
 اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل منه وبين وجهه ربه كما فطقت
 به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تجاوزه الثلث لان الشرع نظر له
 في قطع حق الوارث عن الثلث لم حاجة الى تدارك ما فرط في حيوة وبذره الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عند في المال
 تقدم الوصية على الميراث كيف وتدفع عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وبما في ثبوت الميراث بطريق الخلافة
 عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن الملية الملك باقية فاقام شرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
 انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لا تمنعوا ثركم اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكففون
 الناس وقوله نظر الله متعلق بالجميع ان غلبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر الله لانه التفتع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
 ولهذا اي وبقا راسخ في الحاجة فقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باحتياجها الى كتابة ليس متوقفا على
 له البديل مع ذلك ببقاء فوات ملك الرتبة وحاجة الى الاصرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياق منه بعد الموت
 يحصل المولاه ولتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه دليونه فيخلص به
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب عن يده عند انقضاء كتابته منه ويحكم بحريته
 في اخر جزء من اجزاء حيوة حتى يكون ما يقع ميراثا لورثته ولتقيق اولاده المولودون والشرعون في حال كتابته وهو من حيث
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نفيش الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما يبقى ليعلى الكاتب لو مولى
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبته تحصل الحرية والميت ليس يحمل العلق ابتداء لما في العلق من اعداب قوة المالكية ذلك
 لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العلق الى حال حيوة لان العلق بالشروط يبقى الشرط في مساندة الى حال حيوة اثبات العلق قبل
 وجوب الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعلق والمولى انما
 يصير متوقفا عند اوار البديل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحرية فمرة لا يبطل الكتابة فاما العبد فحمل العلق وانما يحتاج الى محمية
 العلق حال نفوذه وشيئ من كونه قد بطلت محمية فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد مائة سنة وتملك على سبيل الاستحقاق والالزام فان
 الكاتب بملك عبادة لقرنه من حيث الاكساب ومكاسب من حيث اليد والعرق ايضا على سبيل الالزام وثبت للكاتب بالملك حق ان يكون
 الكتابة من ملكه فحرية نفسه وحرية كاتبه لا ما كان حق ان يفتن قيمه ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبتت للكاتب لم حاجة اسل احراز
 نفسه وجبره متوقفا براسطة هذه المالكية المولى اثباته بهذا العقد سرعت لم حاجة الى ملك البديل وصيرورته متوقفا براسطة
 وحقه واحراز المولاه الذي صار العلق بمنزلة الولد وحاجة الكاتب اقوى الحواجز لان الحرية راس الخ في احكام الدنيا
 اذ الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحواجز انه نذرب في هذا العقد الى من بعض البديل بقوله غير ذكره والقوم من
 بال التمسك لزمه انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العلق ثم ما ثبت المالكية المولى يعني بعد موته لم حاجة اسل ملك البديل
 بنسبة المولاه اليه بصيرورته متوقفا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لم حاجة اسل حصول الحرية كان اولى لان

حاجة الى تخصيص الموت فترى حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل بقاء المالكية لزم القول ببقاء ملكية اذا كان المالك
 حيا لم يبق عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكية لغنى الكرامة ولكرامة في البقاء الملوكة لانها ينبغي من
 العدل والعدل ان لا يبق الملوكة لا يتصور ان يصير متبعا بعد موته فيفسخ الكرامة لان القول بقاء الملوكة تبع لبقاء المالكية
 لانها لا تلتزم ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكة ومملوكة لا يبق في وقت الاداء فيبقى الملوكة شرطا لتحقيق المالكية وليست به
 مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقاء مملوكة لئلا ينزل العتق فيها فيحقق المالكية والشرط
 اتباع بقينا ما تبعنا وما ثبت ان الملوكة باقية من وجه حكمتنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت بما لكيت التي استفادنا
 بالعقد وانما ثبت استندت الى اخراج احواله لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البديل عند القبض ويستدل به الى حال حيوة فذلك مبنيا قوله
 وقلنا حلف على قول بقيت اى ولبقاء ما بقي به الحاجة لثبوت الكرامة وقلنا ان المسواة تفصل زوجها بعد الموت في
 حدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل الخول الى الورثة فبقي موقوف على
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وبها العدة وهي حق النكاح
 في مقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما شربنا فحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يعني لو قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بعد الفوات لما فصله الا نساء ونحوها في المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يفسلها
 خلافا لما في النكاح بموته اى ارتفع بجميع علاقته فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
 سلوكة في النكاح لندخلت اهلية الملوكة حقيقة بالموت اذا لم يبق سحلا لتصرفات المخصوصة بالملوكة ولا يمكن البقاء والحكم بعد
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لا تخالفت لشرع الحاجة للملك اليها بل شرعت فقا عليها فلو بقيت شيئا
 نصارت حاله لان الحاجة منها الى النسل وهو من باب الخدمة فالبقاء مملوكة لهذه الحاجة ليدعى الى اعتبارها لاثبات خدمتها
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانما شرعت للحاجة فيموت ان يكون بقاءها بعد الموت عند لقاء وحمل الملك للحاجة قوله ولذا اى ولما
 ذكرنا ان ما شرع للعبد يبق بعد موته ليدبر ما ينقض به حاجته تعالى حق المقتول بالدية اذا قلب القصاص بالاصل او لعفو
 البعض او شبهة حتى تقضى منه ديونته وتنقذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء
 لا للمقتول ذلك لان القصاص ثبت شرعا كذا في التفسير اى بعد زوال بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهل
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجة لا يصلح انقضاء الرجح من تجميعها
 وقضاء ديونته وتنقذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اطلاقا ولا جارية وقعت على حق الاولياء من وجه لا تنفذ بحجته بالاستئناس
 ولا تنفذ رجعي الاعلاء والاتقاع بما عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانها ثبت لميت ثم ينتقل اليهم كالنقل سائر الحقوق
 لمحصل منقعة الشئ لهم دون الميت ولو وقع الجنابة على جثمانه ولكن السبب في انقضاء الميت لان السبب في نفسه وحيوة وقد كان منتفعا
 بحيوة اكثر من انتفاع الاولياء بها فكانت الجنابة راحة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم من
 اهلية الوجوب له وجب ابتداء المولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك المولى في كسب عبده المأذون لا ابتداء على سبيل الخلافة

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافاً عن الوكيل وليومده قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً وإن ابتداء بثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المبرور وصح عفو المبرور أيضاً استحقاقاً لأن العفو مندوب اليربوع لم يوجب له لا مكاناً فهذا سني قوله القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب العقد الموثق وهو إشارة إلى القسم الرابع من الأقسام المذكورة فثبتت الورثة ابتداء كان ينبغي أن يكون المال عند انقلابه بالالوثة ابتداء من غير أن ثبت للميت ميراث من غير أن يجري فيه سهام الارث لأن الخلف لا ينفرد الاصل في الحكم لأن الخلف لم يصلح سوانج الميت من التجهيز وتقسيم الوصايا فوجب مورثا كما شرع في تركه حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويوجب عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب الاصل في الخلف بحسب السبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعلمت الميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص أن يكون أيضاً لانه واجب بمقابلة تعويت دمه وحيوته الا ان ثبتناه للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يبيع كحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وان درك النثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة للمقتول في الخلف عدم هذه المانع فوجب سورثا ففارق الخلف الاصل اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وثبتت مع الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيتم لبقا في الوضوء في اختلاف الغنية اختلاف حالهما وهو ان المار بنفسه و التراب ملوث فكذا هنا قول وما احكام الآخرة وهي اربعة كل احكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يقاد من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والكتساب الطاعات والنجارات وما يقاد من عقاب ملامته بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولهذا في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه المخرج وللجوع بعد الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت في حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا روضته دار ارضي فهو روضته دار اركان من اهل الكرامة والثواب او حوضه نار ان كان من اهل النقادة والعقاب فيجوز ان يرد ان يصير له نار روضته بكرمه وفضله وان يعذب نار من فتنه القبر وعذابه بسببه وطول ان الكرم المنعم والمديان ذو اللطف قد فضل الاحسان

فصل في العوارض المكتبة قول واما الجمل فكذا قيل الجمل اعتقاد الشيء ظاهراً ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون المعدوم مستلزماً اذا جعل يحقق بالمعدوم كما تحقق بالموجود اذ كون المعدوم الجمل غير داخل في الحمل وكلاهما فاسد وقيل لا يوجب تضاد العلم عند احتمال تصورهما واحترار عن الاشياء التي لا علم لنا فافها لا توصف بالجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح تعذر في الآخرة اصلاً ذكر في بعض الشروح انه انما قيل بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكاف فمضى في اعتقاده كماله من الاحكام علم خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما يصلح دافعه للتعرض ودافعه ليلال شرع في الاحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة اكل لحم الخنزير ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح دافعه للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يطعن للكفر من جهة بحال كذلك قل ابو يوسف رحمه الله لا انهما فاقين انحرورين كالحرام على ما عرفتما في اصول الفقه لا يفرق الاسلام ويحتمل انهما قيل به لانه لم يبايعة في احكام الدنيا بان التزم عقداً لدية فلان جهله حينئذ في

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكابرة ومجودهما الاصلاح الامكار لاجل حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وحمدوا بها واستيقنتها انفسهم علما وعلاوا ومن غابا قيل لوسال القاضي المدعي عليه لاجل دعوى الامانة تجد ادم
تقرر بانها اجاب يكون اقرارا بالكفر جودا بعد تلويح الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غطت الوهية لا تعد كثرة ولا يخفى على من الدليل من ان قال ابو القاسم فيجب كيف يعنى الاله انه كيف يحجب بوجاهة
ففي كل شئ لآية منه تدل على انه واحد ومنه وكذا الدلائل على صحه رسالات الرسل من المعجزات القاهرة فالحج الباسرة فلا سرور
محبوبة في زمانهم او جبال يردوا وانكار ما قد فعلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فترى تابعين الى ربنا يذبحون انكارا لآيات
انما الرب لم يترك لم يحجب جلال الكافر عن الوجود الاخر قوله وجعل هو دواسي من قبل الكافر لانه لا يصلح عندنا في الآخرة ايضا وهو بل صانع
في صفات الله عز وجل مثل مثل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم بلا قدرة مهيبة بلا سمع بلا بصر
وكذا في سائر الصفات ومثل مثل المشبهة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزواكها عنه تشبهين الله تعالى بخلافه في
صفاته وبهذا النوع من الجبل باطل لا يصلح عندنا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فتعالى
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وانزله ليعلم ان الله عز وجل لا يخلق ذواتا لا يشبهه في صفاته ولا فضل على الناس الى غير ما مر الى
فانه ما تدل على ان الله تعالى صفات هي سمعان ورايات واما العقل فهو ان المحذات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه جارا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني ورا
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم العالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادرا لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قول لا علم له
كنا في جميع الصفات وقد عرفت بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا
حدث الذات الذي هو محل نشبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ان الله تعالى هو صانع الصفات للكمال منزه عن النقص والزال وان
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها لا اخرة لها محال ما ذهب اليه من الجبل بالاطلاق وجملة العباد
الدليل فلا يصلح عندنا في الآخرة وكذا جعلهم باحكام الآخرة مثل جعل المعتزلة بسؤال المنكر والتكدير عذاب القبر والميزان والشفاعة لآل
الكبار وجواز الصفوة دون الشرك مجاز اخر الى اهل الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم بحقيقة غلوة النار وحقبة
وانما جعل باطل لان الدلائل والنطاقات بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضمحلت لا يخفى على من تأمل فيها على الصانع
فاجعل بها لا يكون عندنا في الآخرة كجبل الكافر وكذلك جعل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفة انما على الحق
والامام على الباطل متمسكان في ذلك تباعيل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كجبانيتهم لا يصلح عند الاله مخلف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريق الحق لا يحجب على وجهه
جانبه اسكابر ساعد لا وضيعة توقف على معرفة قصته البعثة وهي ما روى ان الخلفاء لما استخلفت بين علي وسعدية رضي الله عنهما
وكثر القتل وقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الملاح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه مثلنا منكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك واستنحووا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا
حكما من كل جانب من اتفق الحكماء على امانته فهو امانهم كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فاختير من جانب سعادته عمن العاشر وكان داسيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه كان من شيوخه
 فقال عمو لابي موسى الاشعري نغز لهما اولاً ثم يتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري
 انت اكبر سننا مني فاعزل علينا اولاً عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى واثني عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
 القننة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخروا علياً عن الخلافة كما اخروا جت خاتمي من اصبعي منزلي ثم صعد من المنبر
 فحمد الله تعالى واثني عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر القننة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاً واثني
 في الخلافة كما ادخلت خاتمي بناتي في اصبعي فغضب علي رضي الله عنه فخرج من علي رضي الله عنه قريب من
 اثني عشر الف رجل من عسكره راغبين ان علياً كفر جدين ترك حكم الله تعالى واخذ يحكم الحكمين يقولون انهم اخوان الذين اتفقوا في
 البلاء وذكروا ان من اذنب ذنباً فقد كفر كان هذا منهم جهلاً بل لانه مخالف الدليل الظاهر فان الامامة علي رضي الله عنه ثبتت
 كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما اثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر ارجع المسلمين على جوارحهم
 علي بن ابي طالب فكيف يكون عصية وكذا الاسلام لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على ترك الذنب في كثير من الآيات
 كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وعدكم اوليا وليها الذين آمنوا اولوا
 الله توبة تصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعاً يا ايها المؤمنون ونحوها فحمله بعد منحه الاطلة لا يكون عذراً
 الكافر الا انه اسي لكن صاحب الموسى والباغي متاويل القرآن تتمسك به ياول ارفق رابحاً فان لا في الصفات تتمسك به ياول
 وصفت ذاته بالوحدة في القرآن ونثره نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو ثبتت الصفات له لكانت اعياناً
 لذات واثبات الايمان في الاصل منافي للتوحيد ومجوزاً لحدوث في الصفات تعلقي نحو قوله تعالى وجار ربك وهل ينظرون الى
 ان ياتهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا لا يتيم الملكة اوياتي والباغي اجمع بقوله تعالى ان الحكم الا الله ومن يعص الله
 رسوله ويحذره ويحذره يخلصه ناراً خالداً فيها ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها فكان هذا الجمل دون الجمل الاول
 من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذراً في الاخرة لكنه اسي لكن الجاهل الذي يوصي صاحب الموسى والباغي لما كان في الاسلام
 بالبغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالموسى اذا لم يخل فيه او ممن يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في الموسى حتى كفر ولكنه ثبتت
 الاسلام مع ذلك كخلاء الرافض والجسمانية من مناظرة والزام قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتاويل الفاسد فاذا اتحل الباطل
 الاسماء او الدمار بتاويل ان بهامنة الذنب كفر لا يحكم بابا حتماني حقه بتاويله كما حكمنا بابا حتماني حقه في حق الكافر بديانة لانه حقه
 الاسلام حقه فانك من مناظرة والزام محجة على الجاهل الكافر لان ولايته المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانة في حقه فذلك
 قلنا ان الباغي اذا تلف ما لا يحادل ونفسه ولا سنة له فيمن كما لو تلف غيره لم يبق له ولاية الالزام وكذلك اسي وكوجب الضمان
 سائر الاحكام التي تنظم المسلمين بغيره لانه سلم ولايته الالزام باقية فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولايته الالزام بالدليل حجة حقيقة
 العمل بتاويل الفاسد فلم يوجب ضمان في النفس الا لا بعد التوبة كما لم يوجب اهل الحرب الاسلام وهذا بخلاف الظاهر فان الباغي ياتهم
 وكان له سنة لان السنة لا ينظر في حق الشارح واخرج على الله تعالى حرام لبا وخبراء واجبت مع تعالى ابداناً ان يغفوا فانما
 يتعلم ان لا يكون الباغي انحر وانما يجب عافاً لا يحق الا يعلم الخطأ والتاويل فيه وانه اذا لم يملك المال في يده فان كان قائماً في يده

على صاحب لانه لا يملك ذلك بالاحكام الا يملك كل اهل البني والسوية بين القتين المتقنين تباويل الدين في الاحكام
 روى عن محمد انه قال فقي في اهل البني اذا تباويل بان يفسدوا ما اتفقوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
 لانهم كانوا مستقدين الاسلام وقد تكرر لهم خطأ وهم في التاويل الا ان ولات الا لازم اذا كانت منقطعة للمنفعة فلا يجوزون على ادراك
 الضمان في الحكم ولكن يفتي فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتي اهل العدل بشكل وانهم محققون في قتالهم وقتلهم مثلثون الامر في اهل
 وحاصل بعض الفصل ان المنغير للملك اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحدوا جميعا عن الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح
 لو ان قوما غير متاويلين غلبوا على عدته فقتلوا النفس واستهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل للعدل اخذوا جميع ذلك لتجرد
 والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي ومثل جمل البانعي وصاحب الهوى جمل من خالف في اجتماعه الكتاب والسنة المشهورة
 مثل الفتوى ببيع اجماع اولاد كان بشرا لم يسي واداد الا صغراتي ومن تابعه من اصحاب القواهر يقولون بجواز بيع ام الوليد
 متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كمنابع اجماع الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان التاويل
 ومجلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يتحقق فلا يرتفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء ولا يجوز مجالد لانه لا تارة المشهورة
 مثل قوله عليه السلام الميامنة ولدت من سيد ما فني مقتضى عن بر بنه وماروسى عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
 علي السلام لعقوا ما مات الاولاد من غير الثلث لان الاعمى في بن وماروسى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان ينادى على المنبذ لان
 بيع اجماع الاولاد حرام ولا راق عليها بعد موت مولاهما وقد تمقا في القرن الثاني بالقبول في العقد الاجماع على عدم جواز بيعها
 فكان القول بجواز نفي الفاعل لاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى مشروكة التسمية عند اعلال القول عليه السلام التسمية
 في قلب كل امرئ من بالقياس على مشروكة التسمية بالنسيان في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ولعقبا
 بالقسمته اذا وجد القليل في محله ولا يدرك فالتسمية القسامة على اهل المحلة والدية على عواقم عندنا ولا يحجب القصاص بحال قال مالك طاهر بن
 احبيل الشافعي في قوله في القتل من القتل اهل المحلة عداوة طاهرة للموت ويوجب الغلب على القاتل والى القاتل والى القاتل والى القاتل
 يوم الولي بان لعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتل عمدا فاذا حلف بقصص امر القاتل متمسكين في ذلك لظاهر قوله
 عليه السلام لا وليا للمقتول الذي وجد في خيرة تعاملهم لم يتحقق نعم صاحبكم كحديث ابي لام قاتل صاحبكم وجوب من ابي جوب القاتل
 بالقسامة الاحاديث المشهورة فان ابنى عليه السلام قضى بالقسامة الدية على الميوني قاتل مجدي بن الطاهر ثم رد ان رجلا جارا الى
 رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيدوهم خمسين رجلا فيموتون يا الله ما قاتلناه
 ما طعن اقاتلنا فقال ليس من اخي الا انما ضال نعم ولك ما من اهل وفي اخبر ان قتيلا مجدي بن ادمه دارجب وكان الى وادعة مقتضى عن
 رضي الله عنه عليه بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا دفع عن اموالنا واما ما دفع عن ايماننا فقال حقتهم وما وكم يا ايهاكم وانكم
 الدية لوجود القليل من الظاهر وكان ذلك المحضر من الصبي لم يشك عليه فدخل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بانما نفي الفاعل
 منه الاولة نظرا لظاهرة المشهورة ولقبوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاء بشاؤونهم كمثل الفتوى
 بوجوب القضا ولشاهد واحد واليمين المدعى على ما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك انه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلك افسط عند الشك قوم للشهادة وادع في ان لا تباويل والحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فغيره لا سائل في ظاهره ان
 الخصم على القياس فهو عمل من الاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل من الغريب من سنة على خلاف
 او خلاف احد هما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جمل يصلح شبهة اى شبهة دارية لعدم ما يشرح في معنى العقوبة من الكفارة
 وهو الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع شبهة اى كبس في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف للكتاب السنة وهو الجمل
 بالصحيح او الجمل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالجمل اى كالعصاة في اجتماع في ريعان اذا فطر على شيء ان
 المجامعة فطرته لم يزم الكفارة لانه جمل حصل في موضع الاجتهاد فان المجامعة عند الاذاعى ليس الصوم فيصالح شبهة في سقوط
 الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان العصاة لم يجمع فطن ان ذلك يفسد
 ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغ الحديث او بلغه وعرفه بشيء او تاويله وجب عليه الكفارة لان كل من حصل فيه شبهة فان فساد
 الصوم بوجوه الشئ الى باطله ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون قلته مجر جمل هو غير معتبر فان
 استفتي فيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافقار بالفساد فان فطر عنه ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
 المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيما فيفتي لانه لا دليل للعامي في موسى بن جعفر
 سعدوا فيما صنع ولا عقوبة على المحذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف شيئا ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
 لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يسلخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على
 الكفارة لان معرفته الاخبار واليمين بين معتقدا وسقطها وناسخها ومنسوخها مقوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
 بكونه ان يكون مخطئا من ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السوال عنهم فانهم سألوا فقد تقرر فلا يبعد تركه ذكر الامام في
 فتبين ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما وحدث ليس بمعتبر فان قول الاذاعى لا يصير شبهة لانه مخالف
 للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالنعية غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بكارية والدوام
 القسم الثاني وهو الجمل في موضع الاشتباه وادعاهم لا يشبهه الاذاعى في الفعل اى يشبهه شبهة لا شائعه من الاشتباه وشبهته
 في المحل وليس شبهة الدليل من شبهة الحكمة فالاولى سببه ان يظن الانسان باليمين ليل المحل ليل الفية ولا بد منها من الطرفين
 الاشتباه والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للمؤمن في ذاته مع مختلف حكمه لمانع التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة
 على غير الجمل فيمن هذا القسم والودعي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤمن في
 ابراهيم شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك لا يكت هو قائم فلا يفرق المحال بين الفطن وعدمه في سقوط
 ومن القسم الاول اذ ادعى ابن جارية ابيه او جارية ابيه او جارية ابنه او جارية ابنه فانه لا يثبت عليها الحد لانها محال على
 الحد عليها عندنا قال زفر حمزة اعد عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا فانه تقرر بدليل انها لو قال حملنا بالحرمه
 يترجمها المحلة فلو سقط انما سقط بالفطن والظن لا يعني من المحل شيئا كمن ادعى جارية اخيه وقال طمنت انها
 يحل لي ولكن نقول قد ميكنت بينهما شبهة الاشتباه لان الالاك متصلة بين الاب والابناء والمنافاة اثره ليس
 لا يقبل شهادة احد هما لصاحبه والولد حبه وابيه فربما شبهة انها كانت حلا لا اصل يكون حلا لا يلزم

ايضا في غير ذلك من حيث في سقوط احدكم في سقوا على مائة خمر لم يجب احد على من لم يعلم انه خمر وغنا، بخلاف نالوزني بحجارة خفيفة
وقال فقلت انما نحن الى حيث لم يجعل كجبل شبيهة في سقوط احد لان سناخ الاملاك منها سبابة عادة فلا يكون على كل واحد الاشتداد فلا يصير
اجعل شبيهة قوله النوع الرابع بل يصلح عندا والفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتداد البس
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشى اسقاطا بالسقط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشى في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار الحرب من
مسلم لم يجر يكون عندا في الشرع حتى لو كنت مدة ولم يصل فيها ولم يصير ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما قال في
رحمة الله عليه قضاها لما لا يقبل الاسلام جارا لثمة الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة في ذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر بسبب التوب
كان انما اذا ائتمن بعد فسخ في الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالناسل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماح ولا تقديره بالاشتغاف
والاشتهاء لان دار الحرب ليس على استفاضة الاحكام الاسلام فيه صير كجبل بل الخطاب عند المانة غير مقتضي طلب الدليل في انما جارا كجبل
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب القطع ولا لاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يعلم
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاء ما لا بد في ذلك في شيوخ الاحكام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيترك الموكل
والطلب انفسه منه فلا يعذر لكن لم يطلب المار في العمران فانا ان المار احد في وصلي والمار موجود لم يجر مملوته لانه مقتضي ترك الطلب
في موضع المار عاليا بخلاف اذا ترك الطلب والمفارقة على من عدم المار ونحوه وصلى حيث جازت مملوته لانه ليس بمقتضى ترك الطلب في المار
فاذا لم يكن على طبع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في السلم في دار الحرب جارا للوكيل بالوكالة في المار
بالاذن وهو المراد ان الاطلاق يكون عندا حتى لو تصرف قبل بلوغه في بيعها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو كان في بيعه شيء تباع اليه
ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشيء لم يغير شيئا ولو كان بشرا شئ بعد فاشتهر الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة ليصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان الاطلاق حرم ايجاب الزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعقد من التمسك ونحوه ما يتبع على الوكيل بشرا ولو كان بشرا بعينه وبيع شئ وكل بيعه مباح للقبول
شهادة له بطلبه لبعده فمرا بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالبها بقبول الاذن فلا شئت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم
لرفع الضرر عنها اليسرى ان حكم الشرع لا يلزمه في حقه كمال ولا يثبت قبل العلم فلا ان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو فاعله والولاية
لا ان ادلى وكذا اجعل الوكيل بالغرا وجعل المادون باجورهما المراد ان بقوله وضه عند خفاء الدليل وكذا في الضرر على كل واحد منهما بوجه
الغرل واجزا الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان لا يقتضيه دينه من كسبه وبقية وبالغرل و
الحج يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للحق ولو دى بعد الحق من خالص ملكه وفيه من الضرر لا يخفى فيوقف ثبوت
على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عندا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا اجنى العبد جناية فاعله
المولى من البيع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعناق ونحوه با بعد العلم بجناية يصير جناية الفداء وهو الاثر فان
لم يعلم بالجناية حتى يعرف فيه بيع ونحوه لا يصير محملا للفداء بل يجب على الاقوال من القيمة من الارشس ويعبر جملته بالجناية
عند المرأة بالاسحاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالاسحاح الولى يكون عندا حتى لا يكون سكوته قبل العلم صا بالاسحاح لان الدليل
العلم حتى في حق المولى لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالاسحاح فالى

يحصل العلم للشفيع والولى والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام فتر حيث يلزم على المولى الدفع او العدا بغيره
ويأمر على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فتيوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع
شرط البوينة رحمة من الذي يبلغ من غير سلة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انعام السنن قوله والامة النكوة
بغيره واعتق اسي اذا اعتقت الامة النكوة ثبتت لهما اختياران شارت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقطعه على الصلوة والامانة
لبيرة حين اعتقت ملكك فبعك فاختارنى وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بغير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بغير الشرع
وليسى بغيره العاقبة فان لم تعلم بالاقتناع او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها لاشترعا كان اكمل منها عند احتق كان لما مجلس العلم
بعد ذلك لانها اذا فتر عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واكمل يصلح عند الدفع والان دليل العلم باختياره في حق الانها مشغولة
بعدمه المولى فلا يتفرع لغيره احكام الشرع فلا يقوم اشتها الدليل في دارا
لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاجراء بخلاف اكمل خيار البلوغ على ما عرفت اذ اخرج الكنعين الى الصفة كغير
الاب واكمس من الاوليا البيع النكاح وثبتت لهما اختياران قول ابى حنيفة ومحمد رحمة الله لان التزوج صدر من موقوف الشفعة
بالنسبة الى الاب قد ظهر تأنيده القصور في انتفاع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما اختيارا اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالاتا اذا
اعتقت وليسى بغيره خيار البلوغ وهو بطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها لهما عدم تمام الرضا عنها ورضا
البكر بالانتماء بكونها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فكسكت ولهذا ولو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
الطلاق بان لم يعلم بالانكاح وقت البلوغ كان اكمل منها عند اختفائها الدليل اذ لو لم يستبد بالانكاح وان علمت بالانكاح و
لم تعلم باختيار لم تعد وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم باختيارها في حقها مشهور غير مستتر في احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم الرافع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها من التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتماع اليه بعد البلوغ
فلا تعذر باكمل ولا تخاف من ذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لان ام النقص لا الدفع لان من له خيار
لا يقع ضررا طالما فان السلة سحر وضعا اذا كان الزوج كفوا والمهر وفسد ولم تفعل ذلك مجانته وفسقا فثبت ان شرع
الانكاح في حق انقص الآخر واكمل لا يصلح حجة لان الزام واعتقته تدفع زيادة الملك عن نفسها واكمل يصلح عند الدفع ولهذا
شرط القضا الوقوع الفرقة في خيار الطلوع فمما لم يثبت له القضا بغيره الاخر ولم يشترط في خيار العلق بل ثبت
الفرقة بنفس اختيار لان السبب بزيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العلق كان بملك مراجعتا في قسراتن وملك
عليه لتطليعين وقت اذ ذلك بالعتق فكان لهما ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك علما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فاما
في خيار البلوغ فلا يخلو الملك وانما ثبت بالاعتق فكان لهما ان تدفع الزيادة اختيارا لتوسم ترك النظر من المولى
وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضا قوله واما السكر فكذلك قيل هو ضروري فغلب على القتل مباشرة بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يترك السكر ان اهل الخطاب فعله هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب الدوا مثل الاقيون من انعام السكر لانه ليس بضروري وقيل هو مغفلة ليقى

الانسان مع فتور في انفسه او مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلته قيل هو مخفي شبهة العقل عند مباشرة بعض الاسباب التي فعل بها القول بقاؤه مخالفا بعد زوال الاعتد يكون امره كيانا تابعا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لان يكون العقل ما في حقيقة لانه يعرف باشبهه ولم يتبين المسكر ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وعبودوه ان يسكر بطريق مباشر كسرب الدارسي كسره حاصل بشرب الدوا مثل الافيون والبنج كما ذكر في فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في فتاواه وشبهه الجاهل الصغير ناقلا عن الى مينة وسيفان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما بفعل البتة وتأثيره في العقل ثم اقدم على انكره فانه يعجز طاقته وعقده وذكر في المبسوط لابي اسحاق بن عبد الله اوصى الانسان بالنج فان اراد ان يذيب عقله فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على تقدير السكر حرام وشرب الكسرة والمنظر اى كسره حاصل بشرب الكسرة بما فيها من السموم وبشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها لعلش فسكبه وانه اى هذا النوع من السكر بمنزلة الاغما حتى تنضم الطلاق والطلاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس النوفسار من اقسام المرض وسكر بطريق محذور وهو سكر اسما حاصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو اخذ المطبوخ بادن عليه المنع من ونحو ما دانه اى هذا النوع من السكر لا ينافي في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انتم انتم القويون الصاوة واقم سكاوت حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة النقص فانه تلك الغنا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لخصم اذا سكرتم فخرتم عن ابله سخطا فلا تعلوا لان الواو للجمال والاحوال بشرط وجبته يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا عقل كذا وفساده طاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح هنا عرفان اهل الخطاب في حالة السكر فان قيل السكر نحوه عن استعمال العقل وقهر الخطا كقولهم والاعما فينبغي ان سقط الخطاب عنه او بانزاع الثايم والغنى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال وقهر السبب الظاهر والبلوغ عن عقل مقامه تبيرا لتعذر الوقت على حقيقة بالسكر لا يقوت هذا المعنى ثم قد رر على نعم الخطاب ان قامت باذمه سادته ليعجز عذر ان سقوط الخطاب وناخره عذرا لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع والى اسرجه فانما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو سعيته عدت فانتم زجرا عليه فبقي الخطاب مستوجبا عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر من نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا للقدرة فبقي التكليف مستوجبا عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء بعد الطلوع ليعجز التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على الاداء ولا يبع منه الاداء كذا في الشيخ التا ويلات واذا ثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يجل شيئا من التالفة لانهما بالعقل والباوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصاوة والدور وغيرهما ونفذة تصرفاته كلها قولا وفعلنا كالطلاق والعاق والبيع والشرارة وتوحيج الولد الصغير وتوجبه واقرضه واستأجره وغيره لان مخاطب بالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقلا وانما يثقل عليه بما منه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في استهت البسوط

الا اورد استهتانا فانها لا تقع منه حتى اذا حكم بكملة الكفر لم يحكم بكفره ولم يترامه استهتانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التا ويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في كسره

عالم

كما يصح في اعتبار اقراره انفسه وجب الاستحسان بان الردة تبني بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما قيل
بدليل الا انه لا يكره بعد الصلوة ان يكون عقد القلب للناس خصوصاً ان المذهب فانها يختار فكره وروية وعما هو اللاحق من الامور عنه و
اذا كان كذلك كان هذا العمل لساناً من القلب فلهذا يكون اللسان معتبراً عما في الضمير فبعض كانه لم ينطق به حكماً كما لو جرس على لسان الصالح
كلمة الكفر خطأ كيف ولا يوجب سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبما تجلّت ما اذا تكلم بالكفر لا لانه ثبت استحقاقه بالدين وهو كونه
صدر عن قصد صحيح فيعتبر لا يقال لا يحمل سكران المحذور عذراني الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذراني غير الصلوة لا نقول عدم صحة رد
عذرات كنهاده بمقتضى الاعتقاد لان السكر جعل عذراً فيما تجلّت ما يمين على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعاق والنفقة ولا يملك
سكراً المتصرف قد تحقق فيها من الابل مضاًخا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسباب
الحدود الخ لانه تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشئ من هذه الحدود لم يوجب رد لان الرجوع على القول
ببند الحدود يصح وقد تكرر دليل الرجوع وهو السكر اذا سكران لا يثبت شئ مما يقول للبرهان العلم بالاعتقاد ان السكر لا يثبت ردّه والحدود لا يثبت عدم اعتبارها
على قولنا فيتم السكر مقام الرجوع فيصير فيما يحتمل الرجوع من الفاروق استرذ بقوله لا قرار بالحدود عن مباشرة سبيل الردة فانه مواضع لا يملك حتى يرى
في سكره كذا اجماعاً فلا يصح السكر بدارية للحد لان فصل بسبب هو مصحبة فاصح سبب التحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الى العدة عن قرار
ولفظة من السكر لا يمنع صحته لانه لا يمنع الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقتصاص من حقوق العباد فبذلك لية الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركبتين تزجيما للجانب
الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردّة فلا يثبت فيه دليل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فيقول للعبثى لغة وفي الاصطلاح هو ان يرد بشئ غير
وضع له ليس المراد من وضع اللغة لا غير كالا سداً للميكال المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام في رد
عقله لا فاداه معناه حقيقة كان او تمجّازاً والتصرف الشرعي موضوع لا فاداه حكمه فاذا اذيد بالكلام غير موضوع العقل هو عدم افادة معناه
اصلاً واريده بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلاً فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل
للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوي مراد وفي النزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله الاحيب
اذا لعبت لا يغير فائدة اصلاً وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منصرف رحمه الله ان النزل لا يرد ويحتمل توضيح الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل النزل الحد ومجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفاً لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه
السلامة خطوة عن الافادة وهو باطل فلا يثبت في الرضا بالمباشرة يعني لما كان تقييد النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفسه المتصرف لان الممازل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولهذا هي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة ما زال لان التكلم بكلمة الكفر لا يزال استحقاقه بالدين الحق وهو كونه في نفسه النزل لا ينافي بطلان الكفر اذا اقر
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعاً فنصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اجماع النزل نياتي
الاختيار بحكم اجماعهم ما ينزل به والرضا بمنزلة مشروط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لان الحكم لا يملك لا غير ولا يملك
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله مبعت واشترت يوجب رضاء العاقد واختياره فكذا في النزل يوجب رضاء

جائزاً ولا اعتباراً للموضوعة في البديل لصار العقد فاسداً لان احدهما لا يعين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
شترطاً لا نفعاً والبيع بالالاف ويصير كأنه قال بعتك بالعينين على ان لا يجب احدهما ليعين لان عمل النزل في
منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شترط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه نفع لاحد
المعاقدين. ^{المراد} ان الجمع بين حرره وعبدته في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة
في البديل يجعله اسماً يجعل البديل يثبت قبول تمام البديل شترطاً فاسداً في العقد لان الالاف الزايد ما خرج عنه التمنية
بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما عقدت من
تصحح للعقد وهو المراد بالمواضعة في البديل لانه خارج كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
العقد والعمل بالمواضعة في العقد الثمن يوجب فساداً فكان العمل بالاصل في المواضعة في الاصل هي ان ينفق البيع
صحيحاً عند تعارض المواضعتين فيها اسماً في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا
الالاف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلذلك يجب اعتبار التسمية فكان
الثمن العيني وهذا اسماً البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على التسمية فامكن العمل فيه مواضعتان وهما
المواضعة بالحد في اصل العقد والمواضعة بالنزلي في قدر الحصر وكذلك الخلاف فيما اذا انفق على انه لم يحصر بها شئ او خففاً
لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو المواضعة
وكان العمل بما احق عند الامكان واما اذا تعارض على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف فذهبهم فان البيع جائز بما
بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بها شئ او اختلفا وهذا استسكاناً وفي القياس
البيع فاسداً لانها مقصد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد مقصد ان يكون ثمناً ولا يقتضي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في مقتضى
العقد بلا ثمن وجب الاستسكان ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل هما مقصد الحجة في اصل للعقد فلا يمين بصحبه وذلك بان ينفق
البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تباعاً بمائة دينار ثم تباعاً
بالف درهم كان البيع الثاني مبطلاً للبيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلاً للمواضعة
كذا في المبسوط وفتوح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزول بغير البديل والنزول بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول الحجة
في الفصل الثاني حيث قال لا ينفق للبيع بالف في الفصل الاول بالاسم بالفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البديل مع
العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقداً بالالف وان كان كما استسمى العيني لان الالاف في الالفين موجود
والنزل بالالف وكان اسمهما لا شترط لطلب لهما وان ذكرناه في العقد لا يطلب واحد منهما لاتفاقهما على انه نزل
وليس غيراً ولا لاية المطالبة وكل شترط لطلب له من العباد ولا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرساً على ان يعطى كل يوم كذا من
من الشعير واشترى حملاً على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا من الشعير واذا كان كذلك ينفق البيع بال
ويبطل الالاف الاخر فاما في النزول بجنس البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل للعقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة
يوجب خلع العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينفق صحيحاً اولى لان العقد اصل الثمن

تج ولا يمكن العمل لجود باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على الدناير السهولة لاطلعه الدراهم قوله ولو ذكر ان في النكاح دناير
لاشء الذي لا يكتل النقض لا يجوز في الفسخ والاقالة بعد ثبوت ثمة انواع ما كان المال فيه تجاش النكاح والمال
فيه اصلا كالطلاق المحالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
هو باصلا او بقدر البديل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان نزل باصلا بان يقول لامرأة اني اريد ان تزوجك
بالنكاح او باطلا وما زلا ودافقة المرأة وليتها على ذلك حضر الشهود وهذه المقالة وتزوجها كان النزل باطلا والنكاح لا يثبت
في القضا وفيما بينه وبين المدعى بما سمي من المهر بكل حال للمدعى المذكور في الكتاب ولان النزل يورث في كتمان
الفسخ بعد تامة والنكاح غير محتمل للفسخ ولذا لا يجوز في الرد بالعيب خبر الروية فلا يورثه للنزل وان نزل بقدر البديل فيه
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها او منهما الى اريد ان اتزوج فلانة بالفسخ ورسم والخطبة العلامية العينية
وواجب بالولي والمراد الى ذلك فسر وجبا على العين علامية لان النكاح جازي بكل حال والمهر الثمن ان اتفقا على الاعراض
والف ان اتفقا على البناء لانها قصد النزل بذكر احد العينين في المال لا يجب مع النزل بخلاف مسكنة البيع عند ايجافه رتبة
في هذا الوجه حيث يجب تمام العين عند لان ذكر احد العينين على وجه النزل بمهر مشروط فاسم الشرا الفاعل وورثي البيع لا
يورث في النكاح لاني اصل العقد لاني الصديق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضر مهره او اختلعا تزوجا عن ايجافه حرمه السلطان
جائز بالنفقة بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الثمن وهو الاصح وقد جبا وجه الروايتين في انكشاف وان نزل
بجنس البديل بان ذكر في النكاح دناير وغرضها الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر مسميا وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالا جماع لانها قصد النزل باسما في العقد ومع النزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر
في العقد والبس لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير محضر فيكون مهرها ثلثا ثمة الالف والالفين لان
مناك قد سمي ما تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المثل
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية فمروية والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل للمواضعة وتورث في صداق التسمية وان اتفقا على انه
يحضر مباحثي او اختلعا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع فوجب العمل بالنزل وطلعت التسمية في النكاح بطلت
فوجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف عن ايجافه وجه المديح يسمى بطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصيغة مثل التسمية
على ما عرفت وان نزل النزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والاتفاق المسمى بالفصام والمبين
والعقد فالنزل لا يفسر لان قوله عليه السلام نكحت مدين جد ونهر لن جد النكاح والطلاق والمبين في المصنوع عدا الحكم ثابت بالنص في
الباقى بالادلة لا بالقياس ذلك لان العفو عن الفصام من قبيل الاعاق لانه احيا كالاعاق والاتفاق المذكور في بعض الروايات وشبهه الطلاق
الفيما من حيث انه اذا غفل عن بعض المسموع كل القصاص كما اذا طلق بعض المطلق يقع تطبيقه كانه والتدريج المبين من حيث انه التزام شئ كان المهر
الالتزام الكفارة فلذلك الحق العفو عنه دها كذا في بعض الفروايد ولان الما زال محمدا للسبب ارض به بدون حكم كما بنياد حكمه به
لا سبب اعمى العمل لا يكتل الرد والتراخي اعمى لا يكتل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخلاف الشرط بالتعليق بالشرط لان فيه
الشرط لا يحد في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بالشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط لا يحد في الشرط

الى حين وجوب الشرط ولا يلزم مبدئياً الطلاق المضاف فانه سبب في الحمال وقد شأخى حكمه لاننا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاف سبب منقضى الى الوقوع وليس له في الحمال كذا قيل وللهذا الاستدراك الى وقت الايجاب ولو كان عدلهما مستند كما في البيع بشرط
اختيار ثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من حكمها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيه الشرط لان النزل لا يمنع من انعقاد سبب اذا عقد
وجه حكمه لاسما بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراضي عنه بشرط اختياره فلا يجزم اثر فيه النزل الا يرى انه هذا النوع وان دخل النزل
فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاتسام المذكورة مثل النخل والتفاح على مال وبيع من دم لعل فذلك منقسم على الوجة الثلاثة
المنقسم على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بطلان المذكور فلما شرط المال علم انه فيه مقصود
وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع سجالا عند سبب فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وهذا بخلافه في رضى الله عنه
وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى استقضاء النزل ومنع لزوم المال في الحمال بناء على اصل وهو ان النزل يبرئ شرطه اختيار
بلا خلاف لما مر والنخل لا يكتمل شرطه اختيارا عند سبب لانه تصرف تمييز من جانب الزوج كانه قال لفلان مائة الف درهم فانك تاتيني ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يكتمل اختيارا كسائر الشروط واذ لم يكتمل خيار الشرط لا يكتمل النزل ايضا وهذا بخلافه
رضي الله تعالى عنه لصح خيار الشرط على النخل من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا يرى ان البداية لو كانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من محصلها قبل قبول الزوج لطلت كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجل قال لاخران لتيك مائة الف درهم فاعيدني الاخرين
حرانه سلق بالماء فلهذا انما اذا كان كذلك ثبت فيه اختيارا فاذا طلق بحكمه اختيارا لطلت كونه مشروطا لان كونه مشروطا بهذا الوصف
وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذ اعمل فيه خيارا لم ينفذ عمل النزل فيمنع وقوع الطلاق وجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء في الوجة الثلاثة وسواء اذا اتموا بالاصل التصرف او بقدر البذل فيه او بغيره فاما اذا اتفقا في الوجة الثلاثة
على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او احتفاقا بالتصرف لانهم والسبي واجب بالاتفاق لبطان النزل عند سبب الرجوع
اجد عنده على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سبق في فصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التخصيم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلبية من كتاب الاكراه بعد ذكر حصة النكاح
والطلاق والاتفاق من الحائل وكذلك لو طلق امرأته على رجله النزل او اعتق جارية على وجه النزل وقد تراعى ما قبل
ذلك انه نزل وقع الطلاق والاتفاق وجوب المال قال الشيخ الامام سابع الشمس المأثرة في حشر الاسلام رحمهما الله وهذا
الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان النخل لا يكتمل خيار الشرط عند سبب لانهما قلنا فلا يكتمل النزل ثم قال وسواء
لا باطلا اى باصل التصرف او باصل النخل بان طلق امرأته على مال او خالعا بطريق النزل او بقدر البذل بان سميا الغنم وقد
تراعى على ان يكون البذل الفاء بغيره بان خالعا على دائره سماء وقد تراعى على ان يكون البذل في الحقيقة كذا درهما
يجب السبي عند سبب ولا اعتبار لما تراعى عليه وصار اى البذل السبي الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اى
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباعه لينة النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن النخل تبعا فلا يؤثر
فيه النزل اذا عبرة للنفوس لا لالتصن كالوكالة الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بطلان تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سواه فيه مقصود القبول واما ما يتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل ان فيه تبع لاسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اشترى النزل فيه حتى كان المهر الفاني اذا نزل فيه بقدر البدن دون الاثني كما في مبرها
 قلنا المال مهنيا مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود لا مقدرا لانهما بمنزلة الشرط
 فيهما والشرط تابع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاتدين لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل لاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في البتة فلا نوع احالة حيث
 لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاتدين بل يثبت بلا ذكر وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك لغيره من نفسه في حكم النزل ولو اثر
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون النزل كذلك طنان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصح ان يكون له
 وفيه ايجاب المال يصح له لان له يحاير واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك مواته واذ جعل له في حق الوجوب
 مكان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصح الا نصا كما في الاكراه
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتلاف بتقول الى المكروه واما النزل فلا يمنع
 المال من حيث انه يثقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
 لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاد رحمه الله عليه قوله اما عندا يجنبه فان الطلاق يتوقف على اختيار
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجور واستطاع النزل لكل حال يعني سواء سزى لا بصله ولا بقدر البدل كونه
 بعد ان يتعقبا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نفى عن اجنبية رحمه الله ليس في الجماع الصغير ان رجلا الوتال
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على اكل باختيار ثلثة ايام فقالت بقت ان ردت الطلاق في الثلاث لطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلاث الايام ولم تروى تحت مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مهنيا اى وان
 الحكم المذكور في اختيار حكم النزل كذا اى لكن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثالث في النكاح وانشاء عنده حتى لو
 اشترط اختيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات وتعليقها
 بالشرط جائز سلفا فلا يجب التعيين بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنفس مقدرا بالثالث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطلق اشترط اختيارها وراثة الثالث
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يطل خيار النقص والابارة للمدة فيما نحن فيه بمعنى الثالث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
 سواء فيكون لها الخيار ما تبا فيها فوق الثالث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والابارة متى شارعت عندا اجنبية رضي الله عنه
 ولما قل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار قدرا بالثالث في النكاح وانشاء لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العاتق
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتنذر بالثالث كما في حقيقة البيع ولكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى
 العاتق كذا تابع في البتة للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثالث
 كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتراف

على مال والصالح من دم المهر لينة الكل موانع الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالموافقة فيما لو غرت الزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجهد فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
القول قول من يرضى الجهد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقد اشرعية لزوم الصحة والابتعاد عن ارض ومن ادعى عدم البناء على الموافقة فهو متوسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا للشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما يصح العقد
لان مطلقه يقتضيه الصحة والموافقة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موطئة فيه كما لو اتوا ضما على شرط خيار او اجل ولم
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا مشكوك وعندنا العمل بالموافقة اولى صحة كان القول قول من دعى البناء
في صورة الاختلاف فكان العقد نافعا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها اتوا ضما الا لئلا عليه صونا لال عن يد التقلب فيكون
فعلها بنا على تلك الموافقة باعتبار ان الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بنا عليها كان اشتغالها بما اشتغلتا به
لا يفيد ولن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه لقرج السابق منها اذا
سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الزل لم يبارضا ما شئ فثبت حكم بامعارض والسكرت في حال العقد او قبله
في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجهد والازل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه من
ان الاخر يصح استعماله اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لافعال الجهد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه موافقة على الزل يجب حمله عليه اذ سبقته موافقة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها تخلو عن الزل ايضا
وعدم الاتفاق على البناء على الزل فيعمل عليه ويجعل هذا الموافقة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على الزل
لوجود التصريح بالعمل بخلاف مرجح الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو اتوا ضما على ان يجبرا انهما بما لهما الصيدا مسه بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
بشك عبدي هذا اليوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستحيل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
كان باطلا فما لاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قربة الفترين وكذا الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهما قد ثبت كون الخبر
عنه كذا بالموافقة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجابنا على اجازته بعد ذلك لم يكن معا لان الاجازة انما تلحق العقد المنقود
بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو اتوا ضما مثل ذلك في طلاق او عتاق او فكاك لم يكن ذلك
كفاكا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم الموافقة لم يكن ذلك كفاكا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه وجعل وان كان القاضي لا يصدره في الطلاق والعتاق على انه لذب اذا اقر به طالفا ثبت الفرق بين
الاقرار والاشارة في هذه التفقات مع التلجئة كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك ابي وكذا لا قدر تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب الموأنة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة والى
طلب التفريق والاشهاد وهو ان يهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

فنقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة والطالب الا ان ناسد واسطة ذلك وبهذا الطالب مستقر شفعة
 حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية اننا لث طلب المحضومة والملک فاذا اسلم فلانا قبل طلب الموائمة لم يطل
 شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت فمتار اذا اشتغل بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانا يبطل
 حقيقة السكوت فمتار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاحصر ارض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب الموائمة وطلب الاشهاد بالتسليم
 بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائمة والتقرير
 على انه بالخيار ثلثة ايام لطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه
 ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العصبى عند ابى حنیفة واسم يوسف رحمه الله كما لا يملك الاب والبيع والشرا لا ينتزف
 على الرضا باسکم والخيار سينع الرضا به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضا باسکم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
 الشرط وبقي الشفعة وكذلك اى وشل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراه ما زال الاصح وبقيت
 الدين على حاله لانه لو قال ابراء انك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في ابراء معنى التملك ولذا لا يرتد بالرد والى
 معنى التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل لو شرفيه لانه بمنزلة خيار
 الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل ما زال الاصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا بهجمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
 وملك العين او رد العيب يفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعل فيه النزل فممنه من الثبوت كما نرى ان كذا امر ايت
 مکتوبا بخط شيخنا رحمه الله تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ما زال العيب ان يحكم
 بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو
 الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيوجب الحكم بالايمان بناء عليه كما ذكره
 على الاسلام انه لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان
 بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والراخه فاذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام شرطا منه فلا يحتمل ان يرد
 اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والردية فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردية
 بالنزل فخدم بيانه والذكر علم قوله تعالى الشفعة فكذا الشفعة لغة هو النخعة والتحرک يقال شفت الرياح الشوب انما شفعة
 وحركة منه زمام سفينة وفي اشعرية عبارة عن خفية تفرس الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال
 اشهر مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وبهذا التصديق لينا ولان الكتاب جميع مخلوقات فان فيه
 ارتكابا من السفة حقيقة الا ان السفة الذي نكلم لغيرنا فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوبه سبب
 وهو تبرر المال واتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا ناسر بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يعيم عند طلاق
 ارتكاب بمصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سببا حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفة و
 ناسر بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصد الاطعاج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن الجنون وبقوله قصد احسن النفاذ وقوله
 ما على نفع العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا تحل بالالهية لانه لا يحل بالقدره طاهر السلامة التركيب لبقاء القوى للغيرية على الحيا

ولا باطنيتها نور العقل بحال الان السفيه كيا بر عقله في علمه فلا جرم حتى عما طبا تحمل امانة الله تعالى فينا طيب بالاداري في الدنيا ويحاز
 عليه في الآخرة واذا بقي ابل تحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى ابل تحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاول
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل لا على من هو كامل المحال الا يري ان العبي ابل للتصرفات مع انه ليس بابل لا يوجب
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو ابل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع
 ولا يوجب سقوط الخطاب من السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع مجرا ولم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اسي لا يوجب
 السفيه المحصر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالنكاح والعناق ولا من نقصه في ينحل الفسخ ويحل الهزل كما يبيع
 ولا جارة واختلاف في وجوب النظر للسفيه يحمله مجرور عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صوناً من الطيبان كما وجب
 للعبي والبنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يكون الحجر عليه عن امانة في سبب السفه وقال ابو يوسف وعمد رحمه الله لا يكون
 الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات التي لا يفسد ربه ولا يبطل الهزل ودون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك
 عليه الحق سفيه او ضعيفاً ولا يستطيع ان يعل هو قليل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سبذ في ماله فيحج عليه نظره كالعبي بل اولي لان العبي انما يحجر عليه فتوهم التبذير وهو متحقق بهنا
 فلا يكون محجوراً عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقاً للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
 ان انفى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعيالهم عليه يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر
 من العامة مشروح بالاجماع كما في المفتي الماحن والطبيب الجاهل والكارسى النفس وحقا ليدن السفيه ايضا فانه
 وان كان عاصيا سنة يستحق النظر اعتبارا اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلي عليه وكذا كل من كان فاسقا لا يأت
 وكذا لاهل الحروف والنهي عن الشكر شرعاً بطريق النظر لما ورد النهي خلاف دينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فاشتبهت
 بطريق النظر حتى صحت ما من التفت فكذا الحجر عليه فثبت نظره لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بقار ملكه ولا يحصل هذا
 المقصود ماله يقطع اسانه من ماله تصرف لانه يتلف تصرفه بالبيع بينين فاحش وبالاقرار ليسه ما يحفظ العلى عليه من ماله وانما لم يثبت
 الحجر في حق "الطلاق" العناق والنكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير
 منج كلام العقل او مقصوده الاجب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذا لك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل
 لا اتباع الهوى وبكابر العقل لان نقصان في عقله وكل تصرف لا يوشتر فيه الهزل لا يوشتر فيه السفه ايضا وكل تصرف يوشتر فيه
 الهزل وهو مما يتحمل الفسخ يوشتر فيه السفه واجت ابو حنيفة رحمه الله بان حرما طيب فيكون مطابق التصرف في ماله كالرشد فان
 كونه مما طبا ثبت اليه التصرف اذ التصرف كلام ملزم واليية الكلام يكونه ميملا والكلام الملزم يكونه مما طبا وبانحرية ثبت المالكية
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اليه في محله لا يمنع نفوده الا لما منع والسفه لا يصح ما من نفوذ
 التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما بر عقله في التبذير اقلبه هو ا مع علمه لقبه وفساد عاقبته فلم
 يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يري ان من قصر في حقوق الله تعالى مجاته وفساد لم يوضع عنه الخطاب وان بكثرة
 الواجبات وتعددت الفتوى لمثل نخلان الزك بايمان والاغمار والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صرح طلاقه وعناقه ونذره

لم يمددته واقراوه على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطى عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوز في اوسر قاتل
 او ساء ما ايقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وبهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مقتبلا بعد البسوخ من مقتل
 في ايجاب النظر لكان الاولى ان يتبرر فيا تنذري بالشبهات ولو بانظر بطريق النظر لكان الاولى ان يحبر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
 العقوبة لان ضئفة يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يطرده في دفع الضر عن نفسه فغرمه الى وقولها هو مستحق النظر بعد الجناية
 فلما انظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكلب يحوز العقوبة والموجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
 فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايته والايته والحاقة بالبهائم وهي نعمته اصلية لان الانسان انما
 يتنازع عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنقص غير محمول
 المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير محمول اذا الملك هو المطلق الخارج فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
 العقوبة عنه بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو كبره العقل واتباع الهوى والحكم المتعلقة به يصالح جزاء كما يجب
 المال فيجعل جزاء ما عوفنا سائر الاجرة بهذا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسيما عقوبة كالجلد في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا وليا هم الناطقون دون الائمة لانا نقول سوعقوبة بعزرونا ديت لاحد
 فيجوز ان تفوز الى الاولياء كما في بيع العبيد والامارة ولكن سلمنا ان النص محمول المعنى وان محمول بعلة النظر لا بالعقوبة بل بالنظر
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطال نعمته الزائدة عليه وهي اليد والحاقة بالفقراء واشتات الحجر
 البطال نعمته اصلية وهي الالبية والولائية فان جزاء الحاق ضرر بسبب في منع نعمته الزائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جوارحاق الضرر
 العظيم بتيقوت النعمة الاصلية والحاقة بالبهائم معنى النظر اليه واجواب عن الآيات ان المراد من السفيه على ما قيل هو العبي الذي
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج من منج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل المراد
 من السفيه السبذ الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو على الحق لا على السفيه وفي الآيات كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
 في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تميم الا باثبات اليد على المال من اتجان
 الضيافة والهبته والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيعه هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
 وان كان لا يجوز عليه والمكايمة مفاعله من كبر كبر اذا عظم من اعتقده انه عظيم في نفسه كبر عند غيره لا يقال بغيره فلا يد على
 تحت حكم امره فكما برة العقل المخرج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله والخطا وكذا قال الامام
 لاشي الصواب ما اصاب به المقصود والخطا صدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر لصدر عن الانسان لغيره
 قصد بسبب ترك البع عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
 ليس الذنب خطبة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن امي الخطا ان قتلهم كان خطا كبيرا وبروق
 ضد احمد كما في قوله تعالى والسيان ثم قال الخطا ان يكون عاما الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن ان سيده
 فهو قاصد الى الرمي لا الى المرح اليه وهو الانسان هو نوع جعل غيرة اختلعت في جوانبها واحدة على الخطا فغضبه العسر

الى انسان في يوم واحد فلهذا شقته بالنسبة الى حال اتقته ولذلك جعل نفسه سببا للخص واليوم مقام اشقة يوشق في قصر دوات الاربع اثر السفر حتى
 اهلوا عنه استغفار الشق في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شروعا معلما وكان ظهر السافر في يومه سواؤه وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر شقوت
 حتى الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كان في الاطمار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عنده وقدم بيان بذه
 المسئلة في فصل الغريبة والرجعة واثره في الصوم تاخير وجوب الكمال اذراك عدة من ايام اخرين استقاط فتي في صا حتى صبح اداوه لان السفر
 اوجب تأخير السفر لا سقوطه بخلاف شرط اهلوه على ما عرفت قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب تحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواء فاذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور التي تها راي الامور التي تتعلق بوجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق للرجوع ضرورة تدعو الى الاطمار بحيث لا يمكن فيها لان اساقا در على الصوم من غير خلاف ومن غير ان
 الحقيقة ان في بده او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لما كان وفيها بالاستتلاء عن السفر فلا عن الامور المتارة بخلاف مرض
 قبل ان المكلف اذا اضح صائما وموسافرا ليل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وقدر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح ميتا وقهرم على
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه فحاشا لثقل وانما انشاء السفر باختياره فلا يستقطبه بآثاره وجوب عليه بخلاف
 المريض اذا تكلف للصوم قبل زيادة المرض ثم بدال ان لا يطرل له ذلك وكذا اذا مرض اليتيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على
 الصوم اذا لم يوجب مشقة لما صلب سببا للخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سواوي فيوشق في اباحة الاطمار ولو اطر اى في حال
 السفر ان لم يحل له الفطر لم يترمه الكفارة عندنا تكفي الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر فان السفر من الفطر في الحلة
 فصورته تكفي شبهة وان لم يوجب ايا حقه وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره يوطى ان يلزمه الكفارة اقبال الاخر النهار باوله وفيه بعد
 فان ليطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يقترون السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 يصير شقته كذا في المبسوط ولو اطر اى اليتيم الغارم على الصوم ثم ساقولا يستقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر فصار مبيحا لمطام
 حيث يستقطبه الكفار ومبها فاما ان السفر من الامور المتارة ولا يريد استمقا في الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم
 يقدر عليه فخره فحاشا لثقله لانه لا يصير كانه سقط باختياره اما المرض فامر سواوي واذا وجد في اخر النهار يباح استمقا في الصوم لا يباح
 الفطر لو كان حاله ما ذكره الى الاستمقا لا يتجر فيصير للمؤمن اولا كالحيف لعدم الصوم فيه اولا شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
 خابعا عن اختياره ايضا بان اكراهه سلطان على السفر في اليوم الذي اطر فيه مستند اسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضي خندان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الغائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
 الصوم قائما اوجب شبهة بل اوجب لباحة حقيقة من اول النهار كان لما كان معدوما صا شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب
 الكفارة باختياره استحق وانما يكون ذلك المحس مستقما على تقدير عدم تحقيق المبيح في اخر النهار لانه مالا يتجر في شبهة فذا
 زالى في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كره ولا يريد سببا شرعا لولا الحمل على
 باذمه على تركه قال شمس الانته رحمه الله هو اسم لفعل بغيره الانسان لغيره فينبغي به رضاه او يفتد به اختياره ثم قال
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى فيما اكراه عليه معنى فيما اكراه به فالعبرة في المكروه تمكنه من ايقاع ما هو دونه
 اذا لم يكن تمكنه من ذلك فاكراهه ببيان والمعبرة في المكروه ان يصير خالفا على نفسه من جهة المكروه في الفعل بدوة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذلك فأكبره بيان والمستثنى المكره ان يصير فالحق على نفسه من جهة المكره في الفاعل بدو عاجلا ولا يصير لموا وسمو لا عليه
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا ومرفضا ومتلفا عضوا او موجباً عما يتقدم به الفناء باعتباره وفيما كره عليه ان يكون المكره متلفا
 منه قبل الاكراه بالحق او لمحق النسيان آخر لمحق الشرع وبسبب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه محلا لغير
 على امر متين عنه فيكون لوقيدرا محلا على البقاء وليس غير غير فانه في نيات الرضا بالباشرة فيتم التعريف بهذه القول ويمكن ان يعلم ان
 الرضا في اخلافي الاستماع لانه اذا كان ممتنعاً عنه قبل الاكراه لم يكن راضياً بغيره فيذكر احد القيد من كامل لحيد الاختيار ويوجب اي
 اى الاضطرار من هو التمدد بما يتناول على نفسه وعضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس شيئا لها والاختيار هو العقد الى الغير محمل
 موجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى الجانبين في الاخر كذا قيل في جميع منه ان يكون الفاعل في قصده مستبداً بالقدرة
 منه ان يكون اختياره مستبداً على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان تصدق في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 تاماً لا يتنازع على اختيار المكره وان لم يعدم اصلاً وقاصر لعدم الرضا ولا وجوب اليجاب الا الاكراه بحسب والضرب سوت قوله
 والاكراه بحسب اى بجميع اقسامه لا ينافي الالهية لا الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا الضمان بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
 لا يعمل شيئاً منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكره بحال سواء كان لمحملاً او لم يكن لان المكره مستبداً في حاله الاكراه كما
 انه مستبداً في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم يستدل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقيقة قتال الا
 يرى ان اى المكره في الاتيان بما اكراه عليه تروين فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو اكراه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب اليجاب
 فانه يقتض على الاقتضاء ام على كراهه عليه حتى لو عدل ولم ياكل ولم يشرب حتى يقتل لياقتض عليه ثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن كره على سباح ليعرض عليه فكذا هنا وخطرا اى مخلو كافي في الاكراه على الزنا وقيل
 النفس المعصومة واباحة كافي في الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الاقطار واحصه كافي في الاكراه على الكفر فانه يرضى له
 كلمة الكفر على السان ويأثم المكره فيه اى في الاكراه بالاقدام على القول مرة كافي في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على القطر
 للسافر والاكراه على تخرج اخرى كافي في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضاً ثبت الاخر كافي في سائر الفروض ويأثم
 بالاستماع مرة كافي في الاكراه على القطر للسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لغيره ان ياكل حرام ولو خرج اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدول الخطاب
 ثم قيل لاجابة الى ذكر الاباحة في التحقيق لاسيما داخل في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه
 ولو صبر حتى يقتل لا يأتى بمعنى الرخصة وان اراد سبحانه ان يباح له في كراهه كما يأتى بمعنى الفرض فاكراه الصائم على الفطام مسافراً
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يقطر حتى قبل كان اغماً وان كان مقيماً فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه فقتل كان باجراً ولا يوجد بهنما سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا تبرك عقاب فثبت انه لاجابة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترابين الاقطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حاله الاكراه فان حرمة الاقطار قد يسقط لغير المرض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بالاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجمع والزنا اى زنا الرجل
 بالمرأة لغيره الاكراه اصلاً لغيره سواء كان الاكراه لمحملاً او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وبالمقتضى
بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون المكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصدا لا كراه في حكم العدم
في حق ابائه قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض المحرمين فان الرخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره من ثبوته وجوب صيانة
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا ثبتت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا تقطعن يد فلان لا تقتلك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان اخرا لان الطرف المؤمن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المخطئ لا يحل لان تقطع طرف الغير كما لا يحل لسان ان يمتد
فيتمتع التعارض فلا ثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قتل تقتلك لا تقطعن يدك قطع يدك يحل لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار اذ في الضربين لدرج الاسطى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احداهما بالآخر ولا
يقال الاطراف لمحقها لاسوال فينبغي ترخص في قطع يدها لغيره عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول ان الحق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم بصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة
في اتلاف المال ثبوتهما في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائض فكانت المرأة منكوبة بالغير وصياح النسل الممكّن وذلك
بمنزلة القتل ايضا لان سببا لولده كما تقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا تفارق على الولد لعجزهما
عن اكتساب فمليك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا ثبتت الرخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد ثبت الى الفرائض وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
الفرائض وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائض فلا يكون الزنا اظلم كما قلنا الاصل ان ثبت الولد الى من
خلق من دمه ويجب نفقة عليه لانه حر وقلنا القطع النسب على الزاني كان اظلم من حكم بالنظر الى الاصل وقد نفى صاحب الفرائض سبب
مثل هذا الولد عن نفسه حاد فيردى الى الملاك ايضا قوله ولا خطر مع الكمال منه في ميتة ونكح وانكح بريسي لابعي الحرمة مع الاكراه
الكامل وهو الاكراه المسمى بهذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخطأ اباة فبقية هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
المطلقة وكان المنع من تناولها مضمنا ومه فصار اشغال كان عالما بسقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكمل الطعام
المبلع وشرب الماء في هذه الاحالة وان لم يعلم بسقوطها يرضى ان لا يكون اشغال لا قصد اقامته حق الشرع في التحرر عن ارتكاب الجحيم
زعمه وبه الا ان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ولا يذر بالجمل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستينج يجعل عذرا
في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله مع الكمال
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول بالوجوب المحرم في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يجز استسنا وفي الخطاب القياس بخلافه لا تأشير الاكراه بالحبس في الاضلال فوجوده كعدم وجه الاستسنان ان الاكراه لو
بكامل بان كان طمعا اوجب العمل فاذا وجد جزء منه يعير شبهة كالمك في الجوز من السحرة المشركة يعير شبهة في اسقاطها عن الشرع
او طمعا والله اعلم بالصواب فتوجه وخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة

الكل

كلية الكفر لا يحيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وصدقية الله والاقرار بما باللسان والكفر بالله تعالى
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة الاكراه بل نفى حرام ما مع الاكراه الا انه رخص العبد اجزاء كلية الكفر لان فيه قرات التوحيد صورة
 لاسمى لانه متقدود انية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعد ما ودام على ذلك
 الاقرار وبالاجراء لغت الودام وذلك لا يوجب خلافا في اصل الايمان ببقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كذا صورة كان حرام لان الكفر
 حرام صورة ونفى ولو استنفع يفتو حقه في نفس صورة ومعنى فاصبح ههنا حق حتى العبد لنفسه حتى الله تعالى الايمان ولو استوى الحقان لترج حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفى الله تعالى كيف لا يشرح حقه ههنا لانه يفتو في الصورة والمعنى حتى الله لم لغيت ولما نضر
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبه نفسه لاعتزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بانيه الجاهل على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترفع بها اكره عليه لان حقه في نفسه لغت اصلا
 وحق صاحب الشرع يفتو الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان باجورا لانه متمسك بالغريمية لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط حسنة بالاكراه فيما بعد اطوار الصلوة في الدين وان كان المكروه على الاطوار مسافرا فاما ان يغير حتى قتل كان
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله فما ساء من كان منكم مرضيا او على سفر فعنه من ايام اخر فعنه خوف الهلاك ايام رمضان في
 حقه كلاله واما يوم شعبان في حق غيره فيكون اشمالا بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل متمتع بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه عزه تعالى الله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة ذلك ان تسك بالغريمية فهو افضل له وكذا الحكم
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتملك او لتأخرت مال هذا الغير فذعه الى او ترمنه في سلكه كافي ببيعة من ان يعقل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بناه الله
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جلاء وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان باجورا لان شأنا الله تعالى لان الله تعالى اجل
 صاحب المال بانه حال الاكراه لبقا واجبة اليه في حق حرام التعرض في نفس لبقا ودليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبه نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والافاتة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعلة في الرخصة حيث
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان احر كان
 بقصرها بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراي وهو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان لب الولد لا يقطع
 عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يفسد لا يهلك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولما نذر
 احمى ولان الاكراه الكامل اوجب الترخيص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالجنس شهيد في ذرايحها
 بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الترخيص في حقه لا يصير القاصر شهيدا في سقوط الحمد كما في الاكراه على القتل كان اخصا
 ان لا يسقط الحمد منه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولاد هو قول روي لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانثاء انا له وذلك
 دليل الطواعية فان الانثاء لا يحصل عند التحرف بخلاف المرأة فان التحسين يفيق منها مع التحرف فلا يكون يمكنها دليل الطواعية
 الا ان في الاستمسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحمد شرع للزجر واجبة اليه في حادثة الاكراه لانه كان
 منزها الى ان يحق الاكراه وحرف التلف على نفسه وانما قصد بالادام ومنع الهلاك عن نفسه لا قصدا لاشتهو فيصير ذلك شبهة

في اسقاط الحكم عنه وانما لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبدأ بالقبولية المكية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان النكاح قد خسر
 اذ لم يغير اختياره ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكره لا ينافي الاية ولا يوجب سقوط
 الخطاب ولا ينافي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الابطال شيء اسي لابطال حكم شيء لمن الاقوال
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل واثاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت بموجب هذه الجملة كونه صادرا
 عن اية واختيار حيث عرف الشرع واختيارا هو نهما الا بدليل غيره على مثال فعل الطالع العيصي الحكم اسي للثبوت بتغير الحكم بدليل غيره لمبدأ
 صحيح الفعل في نفسه كما تغير فعل الطالع بدليل يوجب بغيره فان موجب قوله انت طالق وانتهى وهو وقوع الطلاق او الاعتراض
 ثبتت عقبت الحكم الا اذا تحقق بغيره من تعليل اذ استثنى ذلك اذ موجب فعله كشراب الخمر والزنا ثابتت عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع
 ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او كانت فيها شبهة فكذا اثبت بموجب افعال المذكورة واقواله لا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة
 عن عقل واليه خطاب واختيارا كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثره الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يوتر الاكره في ابطال
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكمل بان كان محيا في تبديل البينة اذا احتمل باكره حليفه
 ولم يمنع عنه بل حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا خسر بان لم يكن طيبا كالآكره بالجملة او القيد في القنوت الرضا لاني تبديل
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالآكره اسي بالكمال والقاصر جميعا كما يحتمل الفسخ ويتوقف على النجاة
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بوجبه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اية في محله لكنه يمنع لقائه لقوات المرضي
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد بعنفه الفسادة لقوات الرضا حتى لو كمال التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق
 يفقد من المكوك كما تقدم من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صريحا او دلالته مع لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم
 به العقد فيقول المعنى المنفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من اجل ما شرط له قبل بغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
 يصح الاتاخير كلها حتى لو اكره لقتل واثاف وعضوا وجسدا فبيد على ان القبر ليعتق ما صف وطلاق او نكاح او رجعتا وفيه ايراد وعرف
 عن عدم عدا وبيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابراهيم دين وعلی ان يقرب اسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا مد
 بما يتخلف على نفسه فموجب الى الاقرار محمول عليه والاقراء جبر متميل بين الصدق والكذب اتما لوجوب الحق باعتبار رجوع
 جانب الصدق ودلالته على وجود المجرى وذلك ليقوت بالاسنجا لان قيام الحليف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لادالة
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو مني قوله وقد قامت دلالته عدم اسي عدم الخبر بهذا الاقرار وكذا ان يدركين او قيل لان الرضا
 يعدم بالجبن والقبيل لا يحد من العلم والخبر وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل الزل
 في قنوت الرضا اذ من هنزل في اقراره لغيره ولقد اتمها عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط
 السخاير وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف ودرهم على ابني بالسخاير فلهذا يام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح
 شرط السخاير مع الاقرار بالمال لا يجب الال ايضا حتى لو قال لك انت فلان بالف ودرهم على ابني بالسخاير لا يلزم الال
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر من الماضي فلا يصح شرط السخاير والاكره هنا تحقق فانما لا يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
 وكذا اذا اكره على ان يقرب لبعده انه ابيه او اسبابه انها امر ولده لا يعنى ولا يكون لام ولده لان هذا الاقرار عن امر سابق

حتى قالوا كراهه دليل على انه كاذب فيما يحجه به فان قيل اليس ان عندنا بحقيقة رضاء الله قوله لمن هو الكرمنا منه اني ليوحي ان ليعتق عليه
 وشكك متيقن كذب فيما قال فرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كذا فاذا اعتقد القس ثم ينفذه بها بطريق الاولى قلنا جعل الوعيفة رضاء
 ذلك الكلام سبحانه في الاقرار بالعتق كانه قال عتق عبيد من جنس ملكية وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فلما عند
 الاكراه فلا يمكن ان يحيل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وقد يبرح جهته الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله واذا
 اتفصل الاكراه لقبول المال في النكاح انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالف امراته على الف وقد دخل بها والشر
 عية كبريتها فانخلع واقع لانه من بجانب الزوج طلاق والاكره لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت له
 طاعة باءا ما سلم لها من البيوتية فاما اذا كرهت امراته لوعيد تلفها وحبس على ان تقبل من زوجها النكاح على الف ودرهم فقبلت
 ذلك منه وقد دخل بها فانخلع يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتق تمام الرضاء وبالاكراه لغت الرضاء
 سواء كان الاكراه بحبس او تقبل ولكن وقوع الطلاق ليعتد وجود القبول لا وجود المقتول كالمو طلق امراته الصغيرة مال تزوت الطلاق
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالاكراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتجوا
 الى الفرق بين الاكراه والنزل في النكاح لانهم اختلفوا ان الطلاق في النزل لا يفسخ عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يخلل
 ولا يقع البلاق وقالا يقع الطلاق ويحبس المال وفي الاكراه يفسخ فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى آخره
 وبينا ان النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه
 الى التزم في جانب المرأة فقال لما لم يوشتر النزل في السبب مع التزم المال مع النزل هو قوا على ان مشيت حكمه وهو اللزوم عند تمام
 الرضاء فثبت وقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب عند الخيار والرضا بالسبب ان الحكم يثبت وقف الحكم وهو
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب الحكم وانما لعدم الرضاء بهما فلو جوب الاختيار في
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضاء لا يجب للمال فصار كان المال لم يذكر اصلا وانظر ابو يوسف رحمه الله
 ومحمد الى جانب الطلاق نقلا ما يدخل على السبب من الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوشتر في بدل النكاح بالبيع اصلا لانه لما لم يوشتر
 في احدي الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يوشتر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فثبت الطلاق ويلزم حسب الزوم
 فلم يعمل فيه النزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالبيع ورون الطلاق لان المال لا يجب
 في النكاح الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في النكاح كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعتد مال وقد يفسخ الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
 نكاح الصغيرة على ما قلنا فيمن ساء ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
 اتفصل الاكراه الى آخره ذكر شيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل نسبة فشرع في بيانه واذا اتفصل الاكراه
 انكامل اسي الصلح ان يكون الفاعل فيه لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ الكرهه ويضرب
 بنفسه او ما لا يفسد لشب الفعل الى المكروه لزمه حكمه هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكرهه الله تعالى على قتل انسان آخر
 رجع المكره ما وجب جمع القبول بان قال اعتمد بالسفاه والاختلاف فقتله به وجب العقوبة على المكره بالاجماع كذا ذكره في الاسماء

ولو اكره على الرمي الى حديد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له دية على عاقلة المكره والكفار تركه كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما حدد بالقتل غلبت نفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه والكان حراما طلبا للتخلص فبفساد اختياره بهذا الطريق وبصير مجبولا على هذا الفصل بقضية الطبع فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بحيل المكره الله له من غير ان يلزم منه ليعتبر محل الجنائية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عدم الاختيار واثبتت بالادلة التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمله المكره في اتيان النفس او المال فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الله وهذا في الاكراه الكاظم اما القاصد وهو الذي لا يلزمه الا بحال الاكراه كجسور او لقيده فلما يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره لما يصير كاللثة عند تمام الاجراء فسادا واختيارا بختياره خرف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد كمن سبق الفعل مقصورا على المكره قوله فلما ياتي بالخطية اي في الفعل التي لا يتحمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه الا ان لا يستقيم نسبة اى نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد بهما فبقى الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اليه الا يرمى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره شرودين فرض وخطر وخصه فيصالح لاضافته بحكم اليه قال الامام ابو الفضل المكره في الايضاح والمراد من قولنا يصالح اليه ان المكروه يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوجوب التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصالح الله انه لا يمكنه سبابة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصودا عليه قوله وذلك اى لا يتحمل ان يصير المكره فيه الا للمكره مثل الاكل فانه لا يتحمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم فليس يصومه ولا يفصد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصالح الله للمكره في نفس الاكل فنقتصر على المكره فاما في نسبة الى المكره من حيث انه تلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على كل مال للغير يجب الضمان على المكره وكون المكره والكان المكره يصالح الله من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الجحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الزنى ههنا حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكره لان ماله العبد نفقت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائضا لا يرجع على المكره بشئ والكان شيعة يرجع بعقوبة الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره الا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على التفتيش لانه لا يمكن الاكل بدون الله بغيره في التفتيش وكما تبين في المكره للطعام صار قبضه منقول الى الله والمكره وكان المكره قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صارنا مسيا ثم ما كان للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وبتهاك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصالح المكره باذنه لانه لا يمكن ان يحصل المكره فاصابا للطعام قبل الاكل لان ضمان النصب لا يجب الا ماله به المالك ولا يتصور الا اذالة ما دام للطعام في يده او فمه فنقتصر ايجاب ضمان النصب قبل الاكل فلا يصالحه ماله له قبل الاكل فاذا لم يوجد ضمان صار اكله طعاما

نفسه لا لحام الكره الا ان الكره متى كان شديدا لم يحصل له منفعة الاكل فكان انما على اطلاق ماله فيجب الغضبان عليه من التيقن
 قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره صاعدا على وجه لا يبقى لسان الشكر اختيارا فاقصر الاقوال بما حكمها
 على التكلم ولا يجعل كان المكتوط امراته الكره وحققت عنده فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح له الكره فان من وكل رجلا بالطلاق
 امراته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يتيقن فوكل غيره بالطلاق والاعتاق فثبت
 فعلم ان الوكيل صار له للموكل والكيل عليه ان الكره يرجع لغيره العبد على الكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لغيره ان الصدق
 على الكره وان لم يصير آية له لم يرجع واذا صار له بالكره صار كان الكره طلق امراته الكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغى فاما الكره
 سالاصلح اليه الكره ميثاقا ازاله الكره مباشرة بنفسه تعذر عليه فيلزم افعالا مباشرة غيره تقديره انما ياتي بالاعتق عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل
 فاعلا حكما في تطبيق امراته لنفسه واعتاق عبده يمكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل مالا تقديره وانما في التطبيق
 امراته الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فليست يجعل الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فليست يجعل الكره ازاله
 فيبقى الفعل مقتصر على الكره وبهذا القول في جميع المقررات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا نلزم في التكلم بلسان الغير لا يتصور
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فتبين ان في وسعته تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره اليه متى لم يكن في وسعته لم يجعل
 غيره اليه كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد لفظنا عليه ذلك مبرا بالتبليغ لاسيما بالتكلم بلسان الغير ان التبليغ قد يكون بالواسطة كما في
 وقد يكون بواسطة كاتبه والارسال قوله وكذلك اي تشل مالا يصلح ان يكون الكره فيه اليه في ان الحكم لغيره عليه كون الفعل
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آية لغيره ضرورة لان الحمل اى الحمل الاكره او حمل الجنابة غير الذي لما فيه الايلات ضرورة
 وكان ذلك اى حمل الاكره او الجنابة يبدل يجعل الكره اليه لغيره مثل اكره المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
 ان ذلك اى يقتل يقتصر على الفاعل في حق الماشي والجزا وان امكن ان يجعل الباشرة فيه كما لو كان الكره عليه شاة وهو
 وفي القياس الشئ عليه لا على لسان كان حلالا اما الامر فلا لو باشرة قبل الصيد بغيره لم يلزمه شئ وكذا اذا كره غيره عليه انا انما
 فلا صار اليه الكره بالاشياء التامة فيعدم الفعل في جانبه كما في الاكره على قبل المسلم وجه الاستحسان ان يقتل الصيد من جنابة على
 احرامه وهو الجنابة على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آية لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للكره ان يجي على احرام لغيره وكذلك الاكره ولو حمل اى
 الكره اليه الكره لتبدل محل الجنابة لان محل الجنابة حقيقة احرام الكره وان كان هو الصيد هو ما تلوج جعل اليه ليصار محلهما احرام
 الكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابة لو كان الكره حلالا وفيه خلاف الكره اى في جعله اليه في تبدل محل الجنابة مما
 الكره الكره لانه لما كره به على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل اخر مخالفا لغيره ضرورة والطلاق الاكره لان الفعل الواثق
 في ذلك الحمل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكره واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكره لاسيما اذا بطل الاكره عاد لم
 الحمل لامل وهو احرام الكره لان سبب قبل الفعل الى الكره بعد ما وجد من الكره حقيقة وهو الاكره فلما استأنف النقل لطلاق الاكره
 بطل النقل بطل لانه ايضا يعود الامر الى الجنابة الى الحمل الاول وهو احرام الكره يعني نسيب الفعل الى الباشرة ليكون جنابة على
 احرامه ولا يلزم من نقل الفعل العود الى الحمل الاول لتنايا مقتضار الفعل على الكره اسد افعالا للسانه واخر تار من الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محررين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكروه فلما بينا واما على المكروه فلان لو باس قتل الصيد بيد
 غريمه الكفارة هكذا ذابا بشر الماكراه ولا حاجة في ايساب الكفارة ههنا الى النسبة اصل الفعل الى المكروه لان هذه الكفارة يجب على الحرم
 بالدلالة والاشارة وان لم يصير اصل الفعل منسوب اليه فذلك مبنيا لهذا الوعيد بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباش
 لان تأثير الماكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بها فبالماكراه بالحبس اولى ولو كانا احلايين في الحرم قد توعدوا
 بالقتل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولما لا يتبادى بالعصم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدى بعد الفاعل
 وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال ومنه له الكفارة في قتل الادمي خطأ او توعدوا بحبس كانت الكفارة على
 القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولذا اي لان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل قلنا ان المكروه على القاتل
 لا يتم اتم القاتل وان كان اتصل مما لا يصلح الفاعل فيه التغير لان القاتل من حيث انه لوجب الماتم جنائية على دين العاقل وهو
 القاتل لا يصلح في ذلك اى في الاثم التغير لان الانسان في الجنائية على الدين لا يصلح ان يكون التغير اذ لا يمكن ان يكتسب الاثم
 على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكروه وان لم يضره بذلك فيعود الامر الى المحل
 الاول كما في مسألة الاولى فصار المكروه فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث نسبة الفعل اليه يجعل
 المكروه آلة له اعدم له وم تبديل محل الجناية وصار المكروه فاعلا في حق الاثم تعذر النسبة الى المكروه بلزوم تبديل المحل وانما صار
 لانه اختار موت المشتكى ويحق موته بما في وسعه وهو ايجح الصالح للذوق والروح واثر روح نفسه على من هو بمثابة الحرمة والطام لمخوف
 في معصية المخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتصدق ذلك وحققه بالفعل والتصدق على القلب وهو لا يصلح فيه التغير اذ لا يتصور
 ان يقتصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك لقي الاثم عليه قوله وكذلك اى وكما قلنا ان القاتل يقتصر على
 مباشره في حق الاثم قلنا ان المكروه الى اخرا اذ اباح مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسد حتى نفذ عقبة احتقاة وتمسيرة واستيلاء
 عندنا وقال نوفر لا يحكمه ولو سلم لما العا بعد البيع واليقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجابة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة
 فهو بوس وسلم لما العا حيث لا يكون اجازة لان الاكره على الهبة الاكره على وجبه قوله انا حكمنا بالنقد اذ بيع المكروه لانه لا يصلح فيه
 ادم غيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكروه فيه التغير فبما لا يملكه فبما لا يملكه فبما لا يملكه فبما لا يملكه
 اذ كان التسليم واذا تم نقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكروه الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكروه لا يقع بهذا التسليم
 ان المشتري لو وهب او هب او اهدى بواحه لم يفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم كان لا يقع عليه كما في بيع الفاسد
 ولنا ان هذا البيع ميقود بعقبة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض بكسائر البسوس الفاسدة اما لا نقاد ظاهرا منه انفسه عليه
 ولهذا الواجب له سلم لما كفا في هذا الفساد فيلقوا شرط وهو الرضا وان فوات الشرط لوجب الفساد في البيع لقوات شرط المساواة
 في بدل الربا لوجب الفساد ودون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبط فيقتل الملك وقد وجد فان التسليم بمقتضى من
 البائع ولم يتقبل الى المكروه بالاكراه لان التسليم من البائع تيمم سبب الملك ولهذا كان شبهة باعتبار العقل على ما عرف وقد اكره
 على التصرف في بيع نفسه بالانعام وبوسن هذا الوجه لا يصلح له لان المكروه لا يقتدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه لجميع المكروه لانه
 فيه ولو جعل المكروه آلة لتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المنسوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

قالوا فربما بنا التسليم من ان يكون متبا للتعقد جلناه فصبا محضا ابتلا فبسته الى الكره واذا لم يحزن ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
 ان يكون متبا لافاته واذا كان كذلك بقي التسليم فتسل على البائع فحصل الملك به المشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه الى اى الفعل الى الكره من حيث
 هو غضب ليعنى ان هذا التسليم يتسم بالتصرف وموت يد المالك من وجوه وغرت فبعضنا ومتقصر على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
 يصلح الله لعينه فيه ونسبناه الى الكره من حيث انه خصص لانه يصلح الله فيه فيرجع بالضمان عليه فلهذا ان يجعله عصبيا محضا حتى لا يتعدا حتى اشتري
 او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على الكره بالضمان فلا يتم هو ما نسبنا ان شاء ضمن الكره قيمة يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
 فاما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان لا يقبل مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز لم يحصل
 القبول قبل نقدا نشن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يكمل النسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اى احتمال الفعل
 من الكره الى الكره ليعنى نسبتا اليه امر على صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصحى متقاربان ذلك الامتثال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يقبل
 ووجه من الكره ولا يحس ووجه منه ليعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من الكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
 منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة متقاربان انه الكره على الاعتراف بما فيه الجاه هو المتكلم في مقتضى
 الاعتراف عليه ويكون الرأى لان المتكلم بما يوجب تحقق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من الكره لانه ليس بما لك للعبد والاعتراف من غير المالك
 لا يتصور فلا يمكن ان نسب اليه بان يجعل الكره الله له فيه ومن الاطلاق انه اى من الاعتراف منقول الى الذى اكرهه اى هذا الاعتراف فيضمن
 اطلاق اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي الكره لانه يتصور منه الاطلاق حسا فيمكن نسبتا اليه يجعل الكره الله له فيه لانه اى الاطلاق فيضمن
 الاعتراف في الجملة لتحقيقه بالاعتراف بعمل القتل الكره باصله لتصوره من الكره ابتداء كما بينا فذلك يرجع الكره لقيمة العبد وهو الكره
 الكره او معتبرا لان ضمان الاطلاق لا يتحقق بالاحساس ويحجز ان يبطل ضمانا عليه ويثبت الوفاء لغيره كما في الرجوع عن
 الشهادة على المشتق فان الضمان على الشاهد والوفاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الوفاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع نبوة
 الغير ورجب الضمان عليه ولا سماعه على العبد لان العتق نقد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل العبد بالاكراه
 حيث لا يثبت له الرجوع على الكره بالضمان لانه ضمن ضمانا لا يقتضى به فلو رجع لضمان يقتضى به وقد عرف ان ضمان العبد وان مقدرا بالمثل
 فلا يجوز ان يجب عليه يادوة على ما اتفق قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من التفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند المتكلمين
 فهو ان الاكراه ان كان لغير حق لوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالعتق والامتناع
 ليكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير وليا عليه والاكراه لفساد الاختيار والعتق فبطلان القول به لعدم القصد به الا ترى
 ان الكلام بالعتق من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والعصبى لعدم القصد لهما فخر فان صحة الكلام باعتبار كونه ترجحة عما في القلب
 والاكراه دليل على ان الكره شكل لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصارت في النساء ونحو الذى لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام
 بغيره الاقرار بان الاكراه الاول على ان الامر لم يرد اطارا من سبق بل قصد دفعه عن نفسه كان اقراره كاقراء الجنون فكذلك سائر كلامه لان
 الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذى ينتهي صحة الكلام عليه والكان يوجب القصد فانه حتى لو اكره الحربي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره
 سبق بخلاف الذى اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه يوجب والمعنى فيه ان الاكراه
 اذا كان بحق فقد امرنا الشرح باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشنع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

ليكون ممنكوباً بيمينه الشئ ما لم يشئ غير حجمه فاما اذا كان الاكراه بالظان فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعاً فلا يثبت ولا يصلح والاكراه
 بالسجن اسي محسن المصالح مثل الاكراه بالقتل عبده في الابطال القول والفعل عن المكروه اصله لان الاكراه بالسجن ليدوم الرضا والاطلاق القول
 والفعل من المكروه الاكراه بالقتل يقتضي عبودية المكروه عليه كيد القوت معقوبة بدون رضاه وبدون اختياره بتحقيق اعصمته ههنا في دفع
 الضرر عن المكروه عند عدم الرضا به والحقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل وفعل الضرر واذا وقع على الاكراه بحبس بالاكراه لطل على سقط على الفعل
 حكم الفعل من الغافل اصله انما تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكروه او لم يمكن وتما فيه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل بالسجن
 الا انهم على خلاف مال الغير وشرعاً لا خلاف في ان الاكراه في النار رمضان او اجراء كونه الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كمال الردية بالاكراه ويجب
 نفي ولا يلزم القتل والردية بالاكراه كذا في مخلصه وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانها قبل على تمام النذر في حق الله تعالى كما
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه من الاضطرار قد تحقق فكان تاماً ثم ان امكن ان يثبت الفعل الى المكروه نسب اليه
 ولا يبطل اصله فاذا اكراه على ايقاف مال الغير فيجب الضمان على المكروه لان الفاعل يصلح له في الاتلاف فيثبت الفعل الميوجب الضمان عليه ولو
 اكراه المحرم حتى يقتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرام او الصائم على الاضطرار لاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكروه لان المكروه
 سمي على ان يكون الله له فيسبب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي بشر به لا الاقدام عليه ولا فيفسد الصوم في ضوطة الاضطرار لان
 الاضطرار يزيل بالاكراه فالتمتع الاضطرار بابتلاع البزق والاكل زانيا ولو اكراه على الزنا فيجب السجود على الفاعل لانه لم يعمل به الفعل ولو اكراه
 على القتل فيجب التمسك على المكروه لانه لم يعمل به الفعل لم يعمل به الاكراه فلا يمكن ان يعمل بالباشرة لانه لا يثبت بالاقفاق ولو صار له لما
 اثم ويجب على المكروه بالتسبب لان التسبب اذا ثبتين للقتل صار بمنزلة الباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم
 الاختيار لكن ينبغي بالرضا يعني سواء كان ملجئاً او لم يكن او لفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجئاً ولما لم يلزم لوجوب الاكراه الاقوات الرضا او
 نسا والاختيار ولم يلزم لوجوب اعلام الاختيار لا يكون له اشرفه ابداناً لا تصرف قولاً ولا فعلاً فوجب ترتيب الاحكام على نوات الرضا
 او نفاذ الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الفئة الضرف لانه لا يتعلق ببعض
 احكام شرعية او رده في هذا الكتاب تبيناً للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه مبني عليها والشرط النصف
 الا ان يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثاراً للتفصيل كما قال عليه السلام في الحالف بقيد شرط عمر ما اى بعضه وشك في التوسع قوله
 ما يسهل لتمام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام والظروف
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسرت علم النحويان الحروف مادل على معنى في غيره
 ويسمى الاول حروف التبعي اى المتعدي من حروفها اذا عداً والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصيغ لما معاني الافعال الى
 الاسماء اولها التماس على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد عرف معنى له لا التماس على الاتصال بجلها بكونها بكرة وشرعاً لا يدل على
 معنى وكذا المهمزة في ازيد حرف معنى بجلها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان بعض لا ذكر
 في هذا الباب اسماً او مثل كل ومن وافق لكنه لما كان اكثره حروف سمي بجميع هذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف لعطف
 في اللغة الشئ والرد ليقال عطف العود اذا ثناه وروى الى الاخرى لعطف في الكلام ان يريد احدى المفردين الى الاخر فها حكمت

عليه احدى الجملتين الى الاخرى في المحصول وفائدة الاختصار اثبات الاشتراك والاصل فيه اي المظن الواو لان العطف لا يشترط
 الاشتراك ودلالة الواو على الجبر والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان التام والوجوب والترتيب مع شمول وجوب
 هذه كانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
 قوله وهي لفظ الجمع فندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجعيفة
 في سبلة الواو ايات كما سيأتي وكذا زعم بعض اصحاب الشافعي ليس انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المطفوف والمطفوف فيه حكم
 فقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت هذا هو مذهب طائفة العلماء
 من اهل اللغة والائمة الفتوى اي اهل الشريعة والفتنة اثبات القوي المحدث وشيئا من الفتوى منه لانها جراب في حادثة واجبات
 كانه او تمويه لبيان شكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي لا ترتيب فنقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب الواو
 عما يقتضيه الواو وروى عن الفراء انهما لا ترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد فقول زائد راجع وساجد واما في الجملة فقول له تعالى
 واركعوا باسجد واتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان اصحابنا لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بعبادة
 الله قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدا واما بعد الله تعالى به فنية دليل انهما للترتيب من وجوه اربعة
 ان النبي عليه السلام نهم وجوب الترتيب حتى قال ابدا واما بعد الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانصح العرب بالجموع والاشارة
 انه عليه السلام نفس على الترتيب فمندا اشتباها عليهم الجمع ولا ترتيب فثبت بعده حاية السلام انما للترتيب والثالث انما لو كانت الجمع
 لما اقتضوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يداين في انما لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكونوا
 لتجويزهم ايا ما استعمل في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وشككت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا
 وتقول غرضه في سورة الاعراف وتقولوا طاعة وادخلوا الباب سجدا والفتنة واحدة امر وامر او زيارتها ثبت ذلك بنقل ائمة النفس
 فلو كانت الواو للترتيب لتساو المالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على حكمه وكلامه تعالى من ذلك
 غيره وانه لو افاد الترتيب لكان قوله زيدا وعمر متناقضا وكان قوله زيدا وعمر العبد كذا والاول باطل والثاني خلاف
 الاصل قال الامام عبد القاهر في بيان على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وصفوا بحيث لا يتصور الترتيب بقولهم اشترك زيد وعمر
 في ختم كبر وقاله وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي تاليفين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر وان زيدا قبل عمر في الزينة
 كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد في كذا لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له في كذا معك انك اذا قلت جاني زيد قبل
 عمر ولم يكن لزيد اجتماع مع عمر في الجمع من ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وعمر في ختم كبر وسكت ولهذا لا يصح
 بالثاني انهم لا يوافقون في ختم زيد فغير وكان بمنزلة قولك جاني زيد فغير وفي جعل الاختصاص مما يستدعي فاعل واحد في كذا
 قلت ختم زيد وسكت لما ذكرناه لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق قلن في الجمال فلو كان وجبا للترتيب لعلق الطلاق بشرط
 كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجيبا لبنا فيهم منه النجس عن الجمع بينهما لو استعمل الثا
 مكا انما لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانك ان اكلته اجمعت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انما لا تدل على
 الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله منان جندى ثيابك فتودك وتيام واحد وتعوده

معاً يستعمل وجوبهما فدل انهما لا تستغرضان القرون ايضا فكانت للطلاق الجمع قوله وانما ثبت الترتيب جوابا لما يقال لوله ان الواو والشرط ترتيب كان
الطلاق الجمع عندا بحيث ينفقه ان كان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لا جازية انما ثبتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو الباقي لعدم العمل كما لو
قال غير الدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عندا بحيث ينفقه رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان يثبتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف على
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فقتل بهذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة تامة فقتل على
الاول لا سيما لا تخافا انهما اذا كانتا مقصدة مقتضاة الى الكمال في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الثانية شيئا فافاد الجمع
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صارا لاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما نفى على كلمة ثم ولابد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعد وطالق بعدا فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة وهذا الترتيب يزيل كذا لك لان الجمع لا ينزل على الوجه
الذي تعلق كالمجموع اذا نظمت في سلك عقد راسه منزله عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فذلك يقع الاول ويظل الباقي
لعدم العمل بثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا لاداءه ولو تغير بموجب هذا الكلام وطلبت الوسطة انما يبطل بقضية الواو والواو
لا بموجب القرون كما لا يلزم بالترتيب وبهذا يخالف ما اذا اخذ الشرط بحيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه معبرا
كالثاني والثالث تعلقان معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندا بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف
لا يشترط بين المعطوف والمعطوف عليه فنعطف الثانية على الكاملة لوجوب اعادة ما في الكاملة لتفسير كماله والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزء وقوله وطالق جملة تامة لانه جزءا لغير شرط فصيحا بتميمه الاولى وهو الشرط طالق الثانية لتفسير كماله ولهذا تعلق الثانية والثالث
بالشرط ولما ساءت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجرة ما يلزم بحدود الترتيب اذا الواو لا يوجد ذلك
وتعلقا غير موصوف بالترتيب فمن كذا لك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك
فانت طالق فاصح ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة عند ما في غير لن جملة وعند تعلق الثاني والثالث بواسطة فنزيل
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار بهذه المسئلة مشكلة فاما متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمجهوس معلق بتخييل واحد واجب
التعلق بشرط واحد على التعاقب مفتحة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن اشبهت في المسئلة من جميع اقسام ان الترتيب انما
يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمته التعلق ونحو التسليم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يلزم بحدود الترتيب
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما اوجب الترتيب في الوقوع لفظ لوجوب تعلق لزمته او وقع كثر او ترتيبا لواقع ان تعلق جملة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة لبدء اعادة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق الحال بل هو كلام له عزية ان
طلاقا عنه وجود الشرط فاذ لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت افعلة كما في
الوقوف فان وجب تفرق ازمته الوقوع ككلمة ثم ادعاه في وصفه لبدء الوقوع ككلمة لبدء ثبت الترتيب بغير العلية
او بعد ذلك الجزء الذي ليس بطلاقا في الثاني انه ليس بطلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يلزم بذلك وكذا ازمته التعلق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فليكنوا اعتبارا فغيرهما واجتماعهما في حق الواقع قوله وفي قولنا اشقت هذه ومنه جواب عن نقصان خبره على هذا الاصل وهو
ان رجالا الزوج اثنين لمرحل برجلها من رجل في عقدة او عقدتين لغير اذن سواهما كان النكاح سقونا على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده
بان قال باعتقها لا يبطل كلف واحدة منها لان الجمع لم يحقق من الحركة والامنة في حال العقد طاني حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير
منفصلتين بان قال اشقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل كلف الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اشقت هذه وبها
بطل كلف الثانية فلم يوجب لواء الترتيب لما بطل كلفا كما لو اعتقها معا ولو زوجه المصولي اثنين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزرت هذه وبه بطل كما لو قال اجزتها بهذه المسئلة يدل على ان الواو والمقارنته فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المستلزم
وقال لم يبطل كلف الثانية في مسئلة الاثنين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل الخبر وهو ان الحمل اذا عطف لعضما على البعض ولم يكن في آخر الكلام
بالغير والى التوقف اول الكلام على اخره على ما عرفت وفي قوله اشقت هذه وبه لا يغير آخر الكلام اوله لان معنى الثانية لو ثبت صرح كما حال لا يغير كلف
الاولى بوجه فيبقى الاولى قبل التكلم بعين الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحركة حال التوقف
نكاح الامة فانه لو تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحركة
والنكاح الموقوف معتبر باتسار النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست محلا لاتباع النكاح منضمته الى
الحركة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عرفت الاولى قبل الفرائض عن التكلم بعينها ثم لم يصح التدارك بعد ما عرفت فوات الحمل في حق التوقف
تبدل بخلاف مسئلة الاثنين لان آخر الكلام اذا كان لغير اوله توقف اول الكلام عليه كانه في الشرط والاستثناء وآخر الكلام منها لغير
اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحا لجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا انفصل بغيره سلب عنه
الحجوز فنزل آخره من شرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كالمجموع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة
في المستلزمين ثبنا بدليل اخر لا بموجب الواو والعقد الزيادة وقد غلب جملة على ما لاخير فيه ثم قيل لمن تشتتل بما لا بعينه فعنولي وهو
اصطلاح الفقهاء رحمه الله ليس بوكيل الفاعل كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كلمة بخرها الباء متعلقة بكلمة اى كما لما
بخرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثل دخلوا على الجدة الكلمة مثل قوله هذا طالق ثلثا وبه طالق ان الثانية تطلو
واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبها فصل من الكلام بل العطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشراكة في الخبر لان الشراكة انما ثبتت ضرورة اتفاق الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها والخبر
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فبب دليل الشراكة وهو الاقمار والضرورة ان الجملة المناقصة تشترك الاولى فيما تم بالاول
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو انما كانت الشراكة فيما تم بالاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة تنقذ
بقدر ما لا اذا تعدت اثبات الشراكة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضى لعطف
لاستبداء اى التعريف بالشرط كانه اعم والشرط وانفسه وبما في بيانه قوله ان دخلت الدار فانت لمس لى كذا ذكرنا ان المقصود وهو
افادة الكلام الثاني بمحيط بملقة بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وبما في ذلك يظهر فما اذا قال كلفا بطلانك فانت طالق

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و طالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلاقان وكذا في مسألة الكلب لم يمت
 كما لو وقعت طلاقان ايضا وان كانت المرأة غير مقول بها باحلاف وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
 الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التعلية لا التعلية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة وتفتي الاعادة لطلقت تفتي لا يلزم على
 ما ذكرنا قوله في طالق ثلثا وفيه حيث لا يشك الشركة في الخبر الا بالي ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة
 تفتي لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان كيليل الالف منقسما عليها بتحقيق الشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
 منها الف لاننا نقول تعذر منها اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الشركة العنيفة وحده باب
 التدارك بالكلية وبانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغو بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلث
 على الاربع بوجبه ما اثبات الشك فاكتر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البغوي رحمه الله تعالى لو قال لغير المدخول بيان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال لفلان طالق فطلب ان يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث
 تطلقا كما لو ذكرنا شرط صريح بخل الا زنته وانما يصدر اليه اى الى الاستبعاد في قول المدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فانه طالق
 وفلان ضرورة استتمالة الاشتراك اذ اشارة الى التفتي في كل واحد ولا امرين في طلاق واحد لا يصور فصار استبعاد الجملة لثلاثة خبر
 آخر ضرورة يا واثرة الكفا في خبر الاول من غير استلزام اصلها فلا يصح اني الاول لاحد الضرورة قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف الحال ان لا يدعيها لان الواو اب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحسن مكتوبا بالاعدان
 يكون هناك تعلق بتنظيم معانيها فاذا وجدت الاحواب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك وليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
 مضمنا من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغاية غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها بحجة
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه ليده وسيط العذر في ان تدخلاها او يجمع بينهما وبين الاولى شذني قام زيد وتعذر وقد اعني بهما
 الواو والحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو والجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذوي الحال من مجزات الاستعانة بخبر
 استعارتها لغيري الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا فتمت الواو بها قيل ابواب جنم لا تفتح الا عند دخول المهيأ بها واما ابواب الجنة
 فتفتح من فيها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتوحة لهم الابواب وذلك لان لفتحها فتح باب الضيافة على وصول المستحق لا يفتق بها لزم
 فذلك كجى بالواو كما قيل اذا جاءوا فتمت ابوابها من قبل وجواب اذا همذوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
 فادخلوا خالد بن عمرو وقاروا النبي وانما حدثت لانه في حصة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل
 الى آخره اذا قال لعبده ادى الى العاد انت خزانة لا تفتق مالم يود وكذا اذا قال انزل وانت اسن الم لا من الم ينزل جملوا الواو في المسلمين
 للحال لانه لا يحسن العطف بها لان الجملة الاولى فعلية مطلقة والجملة الثانية اسمية خبرية مبنية كما لا لافعال وذلك مانع من حسن العطف
 او لا بدسنة من نوع الفعل من كماليتين على ما عرف فذلك جملوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط لتعلق
 المحرية بالاداء لا لان الزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلق بالدخول فصار كانه
 حال ان ادبت الى الفان فانت حردان نزلت فانت اسن فالتقدير حارة الكلب فان قيل ما ذكرت فكس التفتي بهذا الكلام فان الواو
 دخلت في قوله انت حردان اسن لاني قوله او انزل فليفتي ان يكون المحرية شرطا لاداء والا لان شرطا للزول كما في قوله انت طالق

وانت مرفوعة اذ الواسي التعليل كان الرض شرط الوقوع المطلق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت المحرية والامان سالبين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لاسما انه فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انفي التعليل كان كل واحد واقعا
في المحال فكلنا الجواب عنه من وجوه احدى انه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على الخرس اي الخرس على الناقة وهو شائع في الكلام قال الشيخ
وكم من محترية المكنها فجاءا باسنا اي جاءا باسنا فابكينا على احد التاويلين وقال روثي وضمة فقرة ارجاؤه كان يكون ارضه سماء ارا كان
لون سماية من غير تاء ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مرفوعة والواو كن اسما وانت نازل اي انت حرة وانت امن في هذه الحالة وانما يحل
على هذا ان لا يطرح تعليل الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التغيير وليس في وسع التكلم بتغيير الاداء والنزول فكيف
يصح تعليله الا يري ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت المحرية والامان مهننا لا يلزم منها الاداء والنزول
ولم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل باللفظ جعلناه من باب القلب الذي هو شبهة من اخراج الكلام لعل على مقتضى الظاهر وان يورث
الكلام عداوة والى ان قوله انت حرة وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فاودعوا خلدن اسي مقدرين انخلو في حالة
الدخول لاسن الاحوال الواقعة فان التكلم من هذا الكلام عدم وقروح المحرية والامان في المحال فيكون معناه ادالي القامق المحرية
في حالة الاداء والنزول مقدر لامان في حالة النزول ولما ثبت التكلم المحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدولين في المحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الالة مقصودا للتكلم فخذت حكمه بصيرته معني الكلام ادا
الفاعل حرا واذا كان كذلك كانت المحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول فعلق الاكراه بالامان في قوله يعني اكونك فكر
في بعض الشروع انه لما جعل المحرية حال الاداء اي وصفه لا مثبت سابقا عليه فالحال لا يستتد المحال وله صفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاقاة للوصل والتعقيب يعني سوجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فمرا كان المعنى ان ضرب
حمر ووقع حصب ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتقرب وجود الشرط
بلا فصل وتعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولذا اي ولان سوجب الفاء واذكرنا قلنا فحين قال لامر ان قلت
بذه الدار فذه الدار فانت لما لاق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اي من غير ان تستعمل بينهما لعل اخر
او يورخر الدخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الدار الاخرى او لا واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلة الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لا سيما تارة العلة مع المعلول الا انها تدخل على
العلقة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لما ولام لا انما اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
الفاء عليها بغير الاعتبار كما يقال لمن جوفى قيد ظالم وجس ذى سلطان اوضيق وشقة اذ انما الفاء والفرج وانما من البشر فقد اتاك
الفوت وقد تجرت باعتبار ان الفوت الذي هو علة الابشار باق لعدايتها والابشار ليسى بهذا الفاء فالفوت لا يتعلل لانها بمعنى الام لتعليل
والابشار لازم وتعد ليقار بشرية بمولود فالابشار اي صار فرحاسر واربها بمعنى اللازم والمراد من الفوت المغيب ولذا اي في
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة فلما قال لبيد ادالي الفاقاة حرة لعلك للحال لان الفاء في مثل هذا الوضع للتعليل فيصير معناه ادا
الفاء لانك حرة فتجيب العلق ويصح دخول الفاء عليه لان العلق بعد ما ثبت له دوام فاشبه السراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جعلت قوله ادالي الفاعلة وقوله وانت حرة بتايب كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة المحرية اليه فيصير كما قال ان اديته

الى الفانث حر كما هو في صورة الواو لا نقول ان جعلناه كذلك احتجيا الى اخبار الشرط والاشارة خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون الالف والياء
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلم ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب والعلية سابق على الحكم لان القول فيما ذهبا اليه عمل بحقيقة الفاء
من وجب لان كلمة لمساكنت مستدامة يحصل الترتيب بكون اولي من الاخبار مقوله وانما لم يخلط على سبيل التراخي وهو ان يكون بين الشرط
والعطف عليه مسلة في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عم وادخلت ضربت زيدا ثم عم كان المعنى انه وقع بينهما مسلة ولهذا جاز ان نقول
ضربت زيدا ثم عم بعده بشرط ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند اجنبية رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم جميعا حتى كان
بنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولنا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بطلون التراخي فيديل على كماله اذا المطلق نصيرت الى الكامل وذلك
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان ثابتا من وجوه دون وجه الالف اي ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب انما اشر التراخي وانفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم فاذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحب
التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد اول عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة لبعدها في الكلام لانه متعلق حقيقة وكيف يجعل الحكم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لمعنى العطف بانه فيمن قال الى اخره هذه المسلة على اربعة وجوه اما ان ملق الطلاق
بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند اجنبية رحمه الله يقع الاول في
الحال وينفوا بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجب الغيرة في اخره لغوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال ويحين لا الى مدته فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء الحمل اذا تعلق لا يزال في الحمل ولذا الثالث لانها بان
لا الى مدته ولا يقال ينبغي ان يميز الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شركة فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امر بلا متبوع
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار استأنفا حكما لا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجودا هنا فا
التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اخترت حرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا ثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحب التعلق
بالشرط في الوجود الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف تعلق الكل بالشرط
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا سمجا تعلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة وينفوا الثاني لغوات الحمل بالبينونة
قوله وقد يستأثر بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستأثرا الواو واخر اعراف الفاء والاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو
لطلاق العطف وشم لعطف معية والمطلب داخل في المعية فثبت مبنيا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان النور
استأثرا وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون
نك الرتبة والاطعام معتبرين قبله كالعلوة فعرضا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تبائن الشرطين كما استعمل بيان تبائن الوقتين في جازي زيد ثم عم وقال في هذه الآية جازي تراخي الايمان وتابعه في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المتقدم على غيره وذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا المن كان مؤسسا وجعلوا كقولك الشاعر **ان من ساد ثم ساد الوبره ثم قد ساد وقبل ذلك حده** ولقد اثناني قوله عليه السلام
 من خلف عابدين فرأى غيرنا خير منها عليك ميمية ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فاذا لا يوجب ولا وجوب للكتاب
 قبل ان تحت بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه للاخبار عن الاول منفسا كان او موصيا والاثبات الثاني على سبيل التاكيد
 لفظ فاذا قلت جاري زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجري زيد ثم تبين لك انك ملطت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر واداءت
 ما جاري زيد بل عمر ويحتمل وجبين احدهما ان يكون التقدير ما جاري زيد بل ما جاري في عمر فكذا انك فصلت ان ثبت لقي الجعي لزيد ثم استدر كنه
 فاقبته لعمر واثباتي ان يكون المعنى ما جاري زيد بل جاري في عمر فيكون لقي الجعي ثابته لزيد واثباته لعمر ويكون الاستدراك في الفعل بعد
 دون حرف النفي والفعل معا كذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كذا لا كذا النفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك حصارا لئلا يخلط لفظ النفي في اثبات الثاني معنويا الى
 الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع
 عما وقع ولو قال لغير الدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاولى باثبات الثاني مقامه والقدرة
 على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه والبقاء لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طالقك
 اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك اللفظ وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يمكنك ان تطلق الثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بحقيقة رحمه الله وصاحبه فمين قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذ دخلت الدار فانت طالق واحدة تطلق هذه الطلاق بالشرط
 وتبقى لقي العمل على حال فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
 سبيل لزوم وتقييد الثنتين بالشرط لانه في وضعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لا ان حذف
 اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بميتين بان قال لجان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فانما دخلت
 مرة واحدة يقع الثلاث ونها بخلاف العطف بالواو عند ايمية جزء الحديث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
 وثنيتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجبر ولا غير فيقتضي تقرأ الاول ومثلا ركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني منفصلا
 بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لكن اعلم ان لكل استدراك بما يقدر
 في الجملة التي قبلها من التوهم يجوز قوله ما رايت زيدا لكن عمر فللتوهم ان يتوهم ان عمر امرئى فان قلت كلمة لكن هذا التوهم الفرق
 بينه وبين من وجبت احدهما ان لكن يخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر او
 بعد النفي كقولك ما جاري زيد بل عمر ولا يستدرك ببلن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمر وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمر او
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان فمحلان جازا لاستدراك لكن
 في الايجاب كقولك جاري زيد لكن عمر ولم يات بقولك عمر ولم يات جملة منفية وما قيل لكن جملة موصية فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام
 عبد القاهر رحمه الله فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والى
 ان مرجب الاستدراك بهذه الكلمة اثباتا لعلبه فاما نفي الاول فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليل وهو نفي الموجود فيه صرحا بخلاف

كثير بل فان موجبا وضعنا لفي الاول والثبات الثاني الايرى ان في قولك ما جاني زيد لكن عرو ولو سكت عن قولك لكن عرو كان لا تنفاهما بين
 وفي قولك ما جاني زيد بل عرو ولو سكت عن قولك بل عرو لا يثبت الاثبات بل يثبت عند وهو البشوت فها هو الفرق بينهما قوله غير ان لطف
 استنساخه منقطع بمعنى كمن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي واقتريره لكن للطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان اللفظ بهذا الطريق انما
 يستعمل عند التناقض الكلام والمراد من التناقض الكلام اى تضاده من ومن اشئ اذ اجمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بغيره
 ببعض غير متفضل للتحقق اللفظ والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لكن اجمع بينهما ولا ينافي فنحن اخذ الكلام اوله كما في قولك ما جاني لكن عرو
 فاذا كانت احدا المعنيين لا يثبت الا لسان فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول التناقض بوجود المعنيين في العزوف جمل
 في يد عبيد فاقترع بالانسان فقال المقترع ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو للمقرع الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط كقول
 ان يكون يعني من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفي من نفسه الى المقترع الثاني فيكون تحويلا
 لا ود الاقرار وليس قائله مقترع لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل التناقض بوجود المعنيين ومع الاستدراك
 وكان وصل به بيان انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لانه لفاه مطلقا وصار كما لجاز منبر له قوله لفلان على الف درهم ووليه حيث يصير
 قوله على مجازا للفظ اذا وصله بالكلام فكذلك معناه في قوله فاذا اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقترع متى نفي الملك
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان متفصلا
 فلما اول كلامه نفي باخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يحكم الاول الكلام بشئ قبل اخذ الاخر
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخبره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقرع اتصالا اخر باوله ويكون قوله ما كان لي
 قط اتصالا بالاثبات به لقيا للملك من نفسه بالاثبات للثاني ولذا اتصال النفي من نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات حرفا
 وما ذكرنا تأكيد الشئ كان حكم حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي
 لما كان لتأكيد الاقرار كان موخر عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد التأكيد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
 والاختار صيانة للاقرار عن الالف وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفي مطلقا فكان رد الاقرار وتكريرا للنفي محلا
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقرع الثاني على المقر الاول وشهادة العزوف لا يثبت الملك
 فينبغي العبد للمقرع الاول قوله والا فهو مستأنف اى ان لم يوجد التناقض لغوات احد المعنيين فالملك مستأنف بكسر النون
 والكلمة بكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بما
 الى اخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة ممن رجل بما به ودم يبلنها البحر فقلت للاخير النكاح بما به ولكن اجيزه بما به
 يكون منها استحقاق للنكاح وجعل لكن لاستئناف الكلام لان الكلام غير مستأنف لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
 النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يحتمل الاجازة منها مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في السلسلة الاولى لعدم الفائدة
 فان النكاح الموقوف المتعقد بما به لا يتعقد بغيره لما اجيزه بما به خمسين فينقضي بالنفي المتأخر فاذا الفائدة في التقديم والاختار قوله
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك ما جاني زيد او من غيلين او اكثر كقوله تعالى ان ائتمنوا المتكسرين
 من دياركم فبينما ولي احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا

انما وضعت له فاما مذهب عامة اهل اللغة واما اللغة وذهب القاضي الامام الزيد والبرسعي لاسفارهم جماعة من النجاشي الى ان كلمة الشك
 فاك اذا قلت ر كيت نديا وحر الا يكون مخبر عن ر وبتما جيبا ولكنك تكون مخبر عن ر ودية احدها على سبيل الشك فاك بتدريات احدها ولكنك
 الشك في مرفقة حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المراد وان يكون الا اختار اذا شغل في الايجابا بتدريالات واما مراد النجاشي لم يوجب شك لعدم
 تصور الشك فيها لاننا لا نثبت الحكم ابتداء فاجبت كلمة التحير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لقيده بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لا عدل لذكورين مخيرين لما قلنا انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار التي تقتضي الى الشك
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احدها في قوله جاني زيدا وحر و معلوم ان فعل محي وجده من احدها لا كونه فوقه بهذا الاخبار الشك
 في الذي وجد منه فعل محي فبين ان الشك انما يثبت حكما واقفا فاك يكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالبينة وضعت لا فائدة ملك لآلية
 لم يوجب له ثم اذا ضعفت الى الدين يكون استطلاحا حكما واقفا لا مقصودا بالبينة الا يرى انهما لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك
 مع انها حقيقة فيلما لا يجوز ان تعرفت ان الحقيقة لا تتخلو عن موضوعه الا على فثبت انما لم توضع للشك وكذا التحير ثبت بمحل الكلام
 ايضا لاننا اذا استعملت في الابتداء كقولك ان ضرب زيدا وحر انما ولت احدها مخيرين والامر للتأثير ولا يتصور للتأثير باليقاع الفعل
 في غير العين فثبت التحير ضرورة التحمل من التأثير ولهذا لو اختار احدها قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما في حق الفعل وكذا اذا
 استعملت في الانشاء لقولك فخر او هذا لانها لما تالت احدها مخيرين اوجب التحير لدفع الاستبعاد قوله ولهذا في ولان اوله لا يثبت
 والشك والتحير يتيان بمحل الكلام فلما بين قال مشير الى عبدي بنا حرا وهذا القول لما كان انشاء التحير هو انشاء الصلح ان يكون
 خبر لانه في وضعه لا يصلح خبر كقولك للرحلين احدهما عالم بنا وهذا لان الاخبار يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار
 المحمية وجودا محمية سابقا عليه فيصح الاخبار منها فاذا لم يكن المحمية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاءا كانه قال انشئ المحمية اختر ايامي الفاعل
 والكذب وجعلنا المحمية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الافتقار للتحقق لان انشاءه في ولايته نهار انشاءه شرعا وعرفنا اختيارا
 حقيقة واذ كان انشاءه يحتمل الخبر وجب كلمة او فيه التحير من حيث انه انشاءا حتى كان له خيارا للعق في ايما شاء وان ثبت العلق في
 احدهما كما كان لا سور في قوله ان ضرب زيدا وحر ان يختار الضرب في ايما شاء على احتمال انه بيان اعي اختياره بيان ليعني هذا الكلام من
 حيث انه خبر لوجب البيان اعي الاظهار لا التحير كما لو امكن احدهما مينا ثم نية وان خبر ان احدهما لا يكون له ان يثبت العلق في ايما شاء
 بل وجب عليه ان يبين العلق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين العلق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
 الاول انشاءا وهو غير نازل في العين لانه اوجب الا في النكوة منها العرفة لانه فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا وقعت في سالم
 لا يمكن اثباته في بديل والعلق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اية الانشاء وصلاحيته
 العمل للانشاء حتى لو مات احدهما بعد بين العلق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر كونه البيان اظهارا في هذا القول
 اجرت بحرته ومن حيث ان الذي اوقع العلق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدو هما متقين كالعلق واقفا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا
 سيجر عليه ولو كان انشاءا من كل وجه لما جبر عليه واذا اجتمع فيه جبا الانشاء والاظهار يحمل بباني الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في صحة
 القصة وجهة الاظهار في موضع القصة واذا قال لعبدان له قية احدهما الف وقية الاخرانة احدكما حرا وقال فخر او هذا ثم عرض فخر
 العلق في كيش القصة ليعم ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم القصة لان كل واحد من العبدان متردد من ان يلقى وبين ان

الباقي فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بجزء الورقة ولو كان تحت حرة واحدة قد دخل بها فقال احدكماني اني فنتين ثم خشي الله ثم مضى الزوم به
الطلاق في المنة وانما تحرم حرمة غليظة والحيض الزوج فارتضى ترشها واما غير اظهار اني حق الحرمة لعدم المنة والنشائي حق الارث لكان
المنة لان حدها تعلق باله في منعه فهو بالبيان فيها يريد البطلان حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بين الزوج خامسة او اثنتين
ثم من الطلاق في اخذ المتروكة جازله كفاح النكاح والاخت ناعته اظهار لعدم المنة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزويج
اختها في الحال ولو كان دخل بين لا يجوز كفاح النكاح والاخت ناعته واذا في حق العدة لكان المنة الا ترى انه لا يمكن من ذلك انشاء
الطلاق في الحال وعلى هذا فاقول في الزيادة ان قوله قد يستلزم ان الكلفة للعموم هي بدلالة يقتصر الكلام مثل استعماله في موضع آخر
لاننا لما بدلت احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه استفاد بجس ان كان خبرا كما في قولك ما ريت هذا ولا كان
هنا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنتهى عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما طلق له الجملة شكا في قوله جاز
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين وبجانبه احدتا غير معين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكن من العمل بحكم الاطلاق الا انما وجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا استقامتنا ولا احد المذكورين والعموم هنا مثبت بعرض ليعين بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل مثبت للعموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكيفية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول بوجوب
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شئ غير معين يوجب ذلك
فما قيل جالس الفقهاء او المحدثين معهم منه جالس احد الفرقتين او كلها ان ثبتت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين حادوا حزننا
توسى ظفرو من البقرة والنفق من طه هما الا ما حملت ظهورهما او نحو اياها او اختلط لفظهم ان الاستثنا لما كان من التعميم حتى وجب
الاباحة مثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منهما والى قوله ولا يدين زنتين الا للبعولتين او ابائهن الاية
ان الاستثنا لما كان موجبا للاباحة جازل من ابداء موضع الزنية لجميع مستثنى كما جاز لكل واحد منهم فعرنا انه موجبا في الاباحة
حرم الاجتماع بمنزلة اذا عطف الاستثنا فارتق الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
اكتان ما نرا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فالتقيده باباحة الجمع والواو وجبه ولذا جاز
والاستثنا توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو عطف لا تكلم فلانا او فلانا بحث اذا تكلم احدهما بمخالف الواو
قوله وفلانا فانه لا يثبت له ليلها لان او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد لو كلهما لم يثبت المرأة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد ائحت تبعد شيك حرمة اسم العمود لم يوجد الا شيك واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا
وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثنا من الخطر فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان لان ياكلها وكذا بقوله قد يجعل بمعنى خذ اعلم ان اوحرف عطف كما مر
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد عطف عليه منصوب كقولك لا لزمنك ولتطيني حتى فتلك باضماران وذلك انك قلت
لا لزمنك او لطيني بالرفع عطف على الاول كنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء فلما كان
القصدي ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لا لزمنك لطيني دجا ضماران ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتذرا
تقبل او تقدير المصدر كانه قيل ليكون لزوم مني او اعطائك منك ونزل الكلام منزلة قولك لا لزمنك الى ان لطيني وحتى لطيني

حرف الجار معني الى او معني داخل على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل المسمى حجة اذا فعل العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ضميرا والآخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يجعل الانتهاء او كما اذا قال والتد لا ادخل هذه الد او ادخل هذه الد او الاخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حجة فيحدث بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والا مثبتا زيدا تعدد العطف والكلام يجعل الغاية لانه محرم فترك حقيقة وحدث على الغاية مجازا فادخل الاولى قبل الاخرى فقد يشر المحضو يمينه فحدث واذا دخل الثانية او لا فقد اصح على البر الى وجه الغاية فصار بار كما لو قال والتد لا ادخلها اليوم فلم يدخل حجة غربت الشمس كما ذكر في عامة شروح الجا مع واليه اشير في الكتاب لان تعدد العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فان النفي لطيف على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمر واوماريت عمر واكن رايته بشرا قال المتكلمة الذين استنوا ولم يسلبوا بهم فظلم قالوا ولي ان يقال تعدد العطف باعتبار عدم عدم فعل منصوب لطيف الثاني حجة حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان يصح العطف وشيث التخيير او يقال تعدد به باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصاه به منها لا يصح الا باضمار ان فيزيد منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه قوله واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الصحيح لهذا حرف فانا قد وجدنا مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر ففرقنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصل لهذا الحرف وفي موضع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا يقتضي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها انت الباردة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح تنسبا الى نصف الليل ما بعد حتى ليس اخل فيما قبلها عند اكثر النجاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في الغاية وليو يده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقوف على سلام او سلام الملك على عدم الوقوف يقتضي عند طلوع الفجر وذبح الامام عبد القاسم رحمه الله وجاهل الله وعسااته المتأخرين من اهل النجاة الى ان بالبعد داخل فيها قبلها ففي سبيل السمكة الباردة اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لانه الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا شائشا حتى يا الفعل على ذلك الشيء كذا فلما انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدفقات في الغاية بالجملة فلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرور والفراد والسيراني وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان ايضا المذكور قبله يدخل فيما ضرب به الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراق البلدة حتى الامير وسبني الناس حجة العبد ومثال الثاني قرأت القرآن البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نيم الصباح في مسألة السمكة والبارحة قوله ولهذا التي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى ادخلنا لان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يجعل المصدر للاستعداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح لما خرد لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لغوات معينين المذكورين او احدهما يجعل على المجازاة بمعنى لام كس ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب شيئي لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون السلف معقودا على فطين احدهما من شخص ما لاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله او الجزاء مكانا فان الفعل لا ياتي في نفسه عادة فان تعدد ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجوده للبر من حكم لام السبب ان يشترط وجوده

بالصالحين فاذا قال العبدى حران لم اضربك حتى يصيح فاحذر في الضرب ثم اطلع اى متبع قبل العصباج بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 يستعمل الاستدلال بطريق انكره فكان شرط البرهوه الدالى الغاية الضرورية له مقصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل للاحالة فيكون شرط المحنت مقصورا
 ايضا والعبدى يصيح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يتبع عن الضرب بغير قصد فاية فوجب العمل بتعقيد الغاية وحمل على عليها فكان
 المكلف من الضرب قبل وجود الغاية شرط المحنت فان اقل قبل الغاية كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كافي في السلة المذكورة فان
 غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الغاية بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقبلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
 اشدير لانه على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظه الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل
 فاية بيان شدة الضرب مقصورا على الموت ولو قال ان لم اتركك فذا حتى تغدقى فغدا ياه ولم يغدق لم يحتمل لان التعدي لا يصلح ان لا يصلح
 انتهاك الايمان بل هو داعى اليه وكذا الايمان ليس بسدوم ايضا الا ترى انه لا يصلح ضربا لمدة له فقات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل على
 الغاية ولكنه يصلح للتعدي لان الايمان على وجه التعظيم احسان يدنى الى الترويض سببا للاحسان الى منالى الزمرد عن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زانجيا ولم يدق منه شيئا فكانما زانجيا وارتيا و للتعدي صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فاصح مكافاة للاحسان فحمل على الجزاء
 نصارى شرطه فعل الايمان على وجه الصلح سببا للجزاء العداوة وجوده ولو قال عبدى حران لم اتركك حتى تغدقى عندك وان لم تأتى حتى تغدق
 فغدا ياه لم يحتمل لان التعدي من غدا لا غير عند الباحة احسان فلا يصلح منها الايمان
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لايتانه فتعذر الحمل على الجزاء ايضا فحمل على العطف بمعنى
 الغدا وبمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فينتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتركك فالتغدى عندك قوله ومن
 ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجوز سميت حروف الجوز لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المار للزيدا والباء
 فلما لصاق هو معنا ما يدلالة استعمال العرب ابا بانه وهو اقوى دليل في الفقه كالفقه في احكام الشريعة ثم اللصاق يقتضى طرفين ملصقا
 وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففى قوله كسب بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصلابة
 بالقلم ولهذا اى ولا تسما لالاصاق والاصاق يقتضى ملصقا وملصقا به فلما فى قول الرجل ان اخبرتنى بالقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرتنى اخبارا ملصقا بالقدم والصلابة والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حتى فكان شرط المحنت لالخبر
 بطريق الصدق فلا يحتمل بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلان قد قدم حيث كان شرط المحنت فيه مجرد الاخبار
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثانى الاخبار وصا كما قال ان اخبرتنى خبر قدم قد لن والاسم
 الكلام وال على امر كان او سيكون غير مضاف كيتونه الى الخبر فكان شرط المحنت نفس الخبر فقلنا دل الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تخميني بقلبك فكذلك تعالت كاذبة اجبك حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبة لم يلصق بافى القلب لان اللسان
 جعل فلما من القلب لعدم امكان الاطلاع على ما فى القلب فلم يلتفت اليه فاما القدم فامر محبوس فاعبره اللصاق به وهذا ايضا بخلاف
 قوله ان علمتنى ان فلانا قد قدم فغدا علمت تر فاعلمت حيث لم يحتمل الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتنى بالقدم لان لا عدا من بالقدم
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمعنى فلم يكن للاختيار بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فانها ثابتة النجوى واسم لا يصلح اى اعلا على المعنى
 فى العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا ترى ان يقال هذا خبر بالباطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى الالتزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علواً وادفعنا على غيره وقيل ان زيد على اسلم التسليم
 عليه ومنه قوله على فلان دية لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال ركبة دين وهو معنى قوله على الالتزام في قوله على الف درهم يعني
 لما كانت هذه الكلمة موضوعاً للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء
 في فلان على كذا في الزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع لايجاب والالتزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلقاً هذا الكلام محمولاً
 على الدين لان الاستعلاء فيه لان العمل بالوديعة فيقول على الف درهم ووديعة فمحملة لا شئت الدين لان على يحمل معنى الوديعة من
 حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لانه يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لانه عند وجوده وكان
 استعملها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل ليتماز كما قوله فيها بعد قال الله تعالى يا ايها النكاح
 على ان لا يشرك بالثدي شيئاً اي بشرط عدم الاشتراك بالثدي هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفسير على صفة
 البالية يقال بالثدي على كذا لانه لما دعي الى معنى الشرط اذ البالية تؤكد كاشد توسع الفقهاء في ذلك وتناولوا بمعنى الشرط على
 هذا الاصل قالوا خا حاضراً المسلمون حصناً فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضر على ان اتمتع عليكم فقالوا لك ذلك فتمتع
 الحصن فهو امن وعشرة من نفسه لانه استامن لنفسه ليعاقله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والنجار
 في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلين امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بزمي خط باعتبار ان داخل في امانهم
 لانه استامن لنفسه بلفظ ملحق ولا باعتبار ان مباشر لانا منهم فان ذلك لا يصح ففرقنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله
 لانا منهم باعتبار ان العيين في المجهول كالايجاب لم يتناول من وجه محتمل لوقال امنوني وعشرة وعشرة حيث كان النجار
 في تعيين العشرة الى الامام لان الحكم لم يعمل نفسه داخل من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لانا
 وكان الى العيين قوله ليتماز معنى الباء في العاديات المحضة وهي التي يخلو من معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكلح بان مثال القبح
 على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعدد مقتضاهما يحمل على ما يليق بالعاديات وهو الباء لان المعنى
 في هذه التعريفات لازم والزم ناسباً للصاق فان الشيء اذا الزم الشيء كان لصقاً لا سماً ولا يحمل على الشرط لان العاديات
 المحضة لا يحمل التعليل بالخط لمافية من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل لصحها للكلام واشترى لقوله المحضة عن العاديات التي ليس بمحضة كالطلاق
 على مال فانها اذا قال لزوجها طالق لزوجها طالق ثلاثاً على الف درهم حمل على الشرط عند ايجبة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
 الطلاق رجعياً وعند ما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة تجب عليها ثلث لالف وكان الطلاق نكاحاً لثلاث طلقت ثلاثاً لالف لان
 الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضاً عن الطلاق وكذا على تحيل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل
 على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياً ما دلالة الحال عليها فصار كقوله اصل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
 رحمه الله كلمة على للزوم كما بناه وليس بين الطلاق وبين ما يلزمها مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب
 المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلام
 للزوم وبين الشرط والجزاء ما لزمه فكان العمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من العمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
 هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان يقول ان فلان فانت طالق على الف درهم مع ولم يسم معنى

العاوذة من صحة التعليل لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر النهاية انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكثر بمن فلان
الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبعض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من سراج وقد يكون مراد كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابع حتى قال المحققون انهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو الحق الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيها سواء خيلا واليه
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء التبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا يخفى
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لا فرق بين من عدي من شئت حقيقة كان لكان ان يعقلم الا واحد منهم فان اعقلم واحد العبد واحد عقوق الا الاخر
وان اعقلم حله عقوق الا واحد منهم والحق رفيه الى المولى وعندنا ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم
اجنس اى للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهما المراد بحرف من غير عدي من غير عديا ولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عدي عقة فهو خروجه قول ابو حنيفة رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقة ما امن والعموم
اصل لا خلاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تحقيق عن الكل واحد يصير ما يتناول
الاكثر وتحقيق العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبد فوجب ان يعمل بالتبعض فيه لاني غيره بكلاف قوله من شاء من عدي
عقة فاعقته فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط
وصفت لصفة عامة وهى المشية لان في الصلة معنى لصفة فتم ضرورة عموم الصفة فاستطاع الوصف بهذه الصفة مخصوص اى التبعض
فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه استندت الى الخاص فبقى معنى التبعض متبعا لصفة العموم فبينا ول البعض
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفهم منه وجوب لقطع للشارق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفا عليه ولهذا يوصف بها فيقال عروا المضروب كما يقال زيد الغارب شئ معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفا عليه في تلك الصلة
فلم تعمم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى ليقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسبه وصفنا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذا المضروب فاسم الغارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يورث ذلك في
العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العنق في قوله عقة فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانه الغاية على
مقابل من اى هى يدخل في الغاية التى يغني بها صدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى هى تدخل في الغاية التى يتبدا بها صدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السيرة كما كانت البصرة مقيدة ويقول الرجل انا اليك اياه انت خاتمي ويقول قمت
اى فلان فمجلسه شباك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها شئ هى تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فتنظروا الى سيئرتهم لان الامارعة لا
وبوجوده والميت تزدول العلة ولو دخلت البصرة فيه لكان منظر في كتابنا الصالحين معسر وموسر وكذلك قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الرضال وما يدل على الدخول قوله فترات القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن
له رسالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ حاته العلماء بالا احتياط فعملوا به في الفصل واخذوا

وادود رحمه الله بالسبعين فلم يدخل الكفا في الكشف قوله في الطرف به الكثرة يجعل ما تدخل به عليه طرأ ما قبلنا وادود لما اذا قلنا ان خروج
 في يوم الجمعة فقد اجبرت ان اليوم قد شمل على الخروج وصار وادود وكذا ذلك الركض في الميدان ونريد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
 ثم قيل زيد في الطرف في العلم دانا في حاجتك توسع على معنى ان العلم جعل وادود النظر ولما على معنى انه لا مصرف للعناية التي حاجته
 صارت كانه قد شملت عليه فليست على قلبه ومهته ويفرق بين حذفه واشياءه اختلص اصحابنا في حذفه واشياءه في طرف الزمان مثل
 ان تقول يا فتى عذ قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو نوى السفر النهار في قوله في عدا لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله عدا لان حذفه في واشياءه في الكلام
 سواء اذ لا فرق بين قوله عدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وكنت الدار وكنت في الدار وقد اجتمعنا له لو قال عدا ونوى السفر
 يصدق وديانة لا قضاء وكذا اذا قال في عدا لا تسمى ان قوله عدا معناه في عدا لانه حذف عنه حرف الطرف اقتصار فكانا سواء
 في الحكم وقرى ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى السفر النهار فقال في قوله في عدا يصدق وديانة النهار فقال في قوله في عدا يصدق
 وديانة وقضاء وفي قوله عدا يصدق وديانة لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل لغير واسطة يقتضي استيعابه ان الممكن لا يجوز
 شأيه المفعول به من حيث انه صار معمولاً للفعل مضموماً بالايدي انه اذا اتسع في مثل هذا الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم
 المفعول به حتى اذا اجبرت عنه بالذي حملت به حملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك ستحسرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما
 تقول الذي سرت يوم الجمعة ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف يقتضي وقوعه في جزوه منه وليس من
 ضرورية الطرفية استيعابه فاذا قال عدا ونوى السفر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالعد وبلا واسطة فاقترن
 استيعابه العد لئلا يكون نحو ما هو موصوف بالطلاق في جميع الغذاء من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
 نوى السفر النهار فقد خرج موجب كلامه الى ما هو متحقق عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق وديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
 عدا فوجب كلامه الوقوع في جزوه من الغذاء منهم واليه ولاية المتقين كما لو طلق احدى نساءه فاذا نوى السفر النهار كانت نيته ليعينها
 لا ابيه لا يثبيل الحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق وديانة فاذا المرين شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المراحم والسبق ولذلك
 يقع فيه ليخرج الفرق بينهما ان قوله ان صميت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صميت في
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حانذا الله والدين ان الله تعالى
 ذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوة ويجوز في وفرة نعم في الاخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه ان نصرته رسنا والذين امنوا في
 الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرته الله اياهم في الاخرة مسبوحة لجميع الاوقات واثمة لانها خبر اقامتها في يوم
 في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانها رايت اقبالا قوله وليست المقارنة اذا قال انت طالع في دخولك الدار
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصلح ظرا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاملا لانه عرض لا يعمى
 فتعذر العمل الحقيقة في مجمل مستعارة المعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة اذ من قصية الاحتواء على الطرف فيقارن بجوانبه لا بوجه
 فعار بمعنى سح فتيه على وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود
 الدخول لانه لا يكون شرطا معضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارة المعنى الشرطية سببا بينهما حيث
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس بموثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام الظروف بالنظر من حيث انه لا يخل

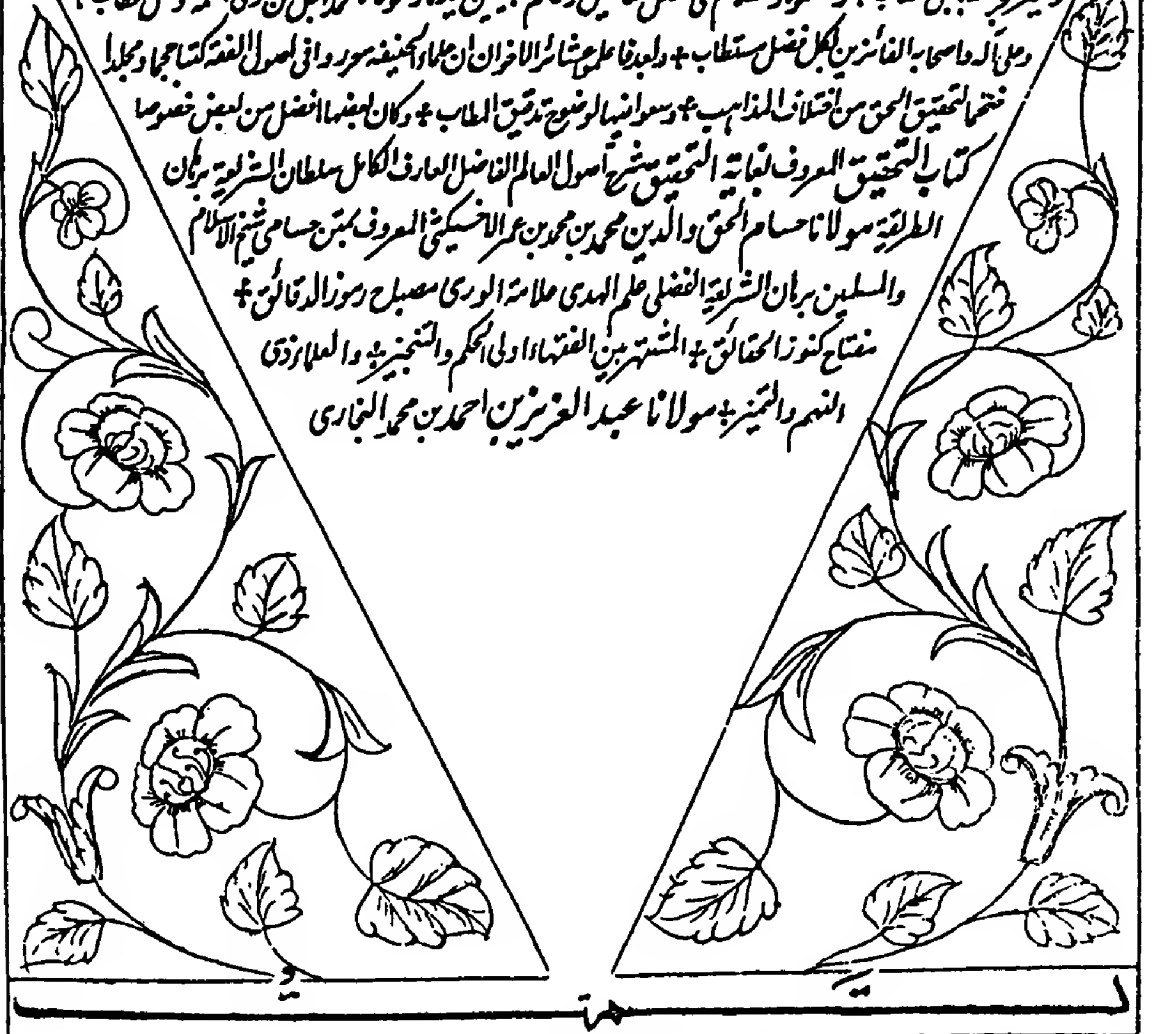
بيننا زمان كما في الشرط والمشرط فيتعلم الجواب فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الزوال كما لو قال ان دعتك الدار وكن الاول اصح فانه لو قال
 تا جنبية انت طالق في تلكا مك فتزوجا لا تطلق كما لو قال متا كما حك ولو جعل ستمارا للشرط طلق كما لو قال انت طالق ان تزوجك ليد اشارة الله
 الا باسم ونحو الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باجر حرف المعاني حروف الشرط اى كناية او الفاظ تبيها حروفا باعتبار ان الاصل
 فيها كلمة ان وحي حرف و حرف ان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ
 الشرط فانما يستعمل في سائر الاقسام سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فيعلم انما حصل قالوا معنى كونه ان ربط
 احدى الجهتين بالآخرى ط ان يكون لاولي شرطا والثانية جزا يتحقق وتوهمها بوقوع لاولي كقولك ان تاتي اكرمتك تطلق الاكرام بالاثبات
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجوب بقصد نفية او ثبابة لا على ما يقع او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال بلذا في قوله ان
 احكم اليه لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتحقق هذه الكلمة باسم لان معنى الخط في الاسم لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في قوله تعالى
 ان امرالك وان امرأة خافت من قبيلها لا ضرار على شروطا لتفسير او من التقدير والتاخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب بـ
 الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا اصاب الوقت كلمة اذا مشركه بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا اشتملت في الشرط لم يتحقق فيها معنى الوقت
 وصارت بمعنى ان كما في سائر الفاظ الشرط اذا اشتملت في احد المعاني لم تنبئ فيها دلالة على غير ذلك واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
 اى موضوعه الوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امرأة اذا طلقك
 فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قوله ايجز في هذه المدعى يموت احدها كما في قوله ان لم طلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من العيين في قوله متى لم طلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما اتفق بالافاق
 وجب قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظرف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قشر الليل
 قابيل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه اجماع مناسب للمجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال اجماعا
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا لا
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائزه ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولي ان لا يسقط عن اذا فيها اذا
 ما ذكرنا كان الطلاق معناه اني زمان خال من الالتقاء وكما سكت وجاز ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا القصبك خصاصة فتحل ميمناه ان القصبك خصاصة لان اصابته بخصاصة
 من الامور المترددة وكذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور كائن او المنتظر الذي لا ريب عادة او شرعا نحو محي الله تعالى
 الى الصلوة فلو لم تفسر كلمة اذا كانت مبهنا بمعنى الشرط بلقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لا يمكن استعمال
 في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال بمعنى ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لاننا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
 البهم ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستفهام بكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فائدة المشاركة لزم في باب الجزاء فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فاداة الوقت
 المتأخر ولدنا يدخل على امرئ ان اشتغل فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لما بنا قول من وما وكما تدخل في هذا الباب اسي في لوج
 الشرط امن واما ما سئل في الشرط ان كل باحسبها لا يتناول حينا فمقتضى اسمها لا يتناول العموم لا بما سئل في الشرط مقتضى اسمها لا يتناول
 من الافراد بالذات كمتعددا او متعسرا او تورا بان هذا المعنى من الجزاء ما يتناول ان يقتل من باحسبها او كرهه او قطع من قوله تعالى ان جعل صالحا فترى
 او انشئ وهو مؤمن فلتخمينية واما مقتضى الاسم فليس من غير تحجده عند التدوين لما من المسائل من شاء من عبيد في مقتضى فهو حر من دخل هذا المحسن
 طهراس من دخل الدار فهو ربا باليت فلا يتناول ما ذهب لك على فلان فعلى من سئل لرزوات من يعقل وما لصفات من يعقل وذو اسنان لا يعقل
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او شاة ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كذا فيجب عموم الافعال
 حال الله تعالى كذا فنجبت جلودهم كذا ما هذه الجزاء ضمنت الى كلمة كل فصارت اداة تكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجزاء كذا في
 عين المعاني فاذا قال كذا تزوجت امرأة في طالق فترجى امرأة مرتين حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها في طالق فترجى امرأة مرتين
 حيث لا حيث في المرأة الثانية لانها فيجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ما هو من الاكيل الذي هو محيط
 سبوا رب الراس فلذلك يجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذ الاضافة
 من فاعل الاسماء ان ضمنت الى معرفة توجب احاطة الجزاء وان ضمنت الى نكرة توجب احاطة الاخر فوضع قول الرجل كل التفاح
 حاض اي جميع اجزائه التي يكون كل ذلك ولا يصح كل تفاح حاض كحالة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضارع
 كل صفة للصفة للشرطية اذا الاسم لا يصح لانه لا بد للشرط من ان يكون متصدا واذ ذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب الاحاطة
 على سبيل الافراد كسبب الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فنعني الاحاطة ليستقار من كل ذي معنى الافراد ليستقار من المضارع
 اليه اذ هو مذكور في موضع الانبثاق ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء لانه كان ليس بمعينه فاذا قال الامر كل من دخل
 منكم هذا المحسن اولافه راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل بجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
 فنفذ كره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ متينا وله خاصية وكان ليس بمعينه فيكون لكل واحد منهم راس لو دخلوا متواترين كان
 انفصل الاول خاصة لانه كل الداخل اول لان من دخل بعده ليس بالاول عين سبعة غيره بالداخل وفي الفصل الاول لم يبين كل واحد منهم
 غيره بالداخل وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
 منكم اولافه كذا فان تنهاك اذا دخلت العشرة معك لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم المحسن ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
 كان ليس بمعينه وعلى اعتبار معنى العموم ليس فهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك الجمل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
 اذا قال جميع من دخل هذا المحسن اولافه راس فدخل عشرة معايش كان انفصل كل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع بين
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلم راس واحد وكلمة كل تعني الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان
 كل واحد من الداخلين متينا وله لا يوجب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وتدر بالتمج باله هذا آخر
 ما قصد به من شروح مشكلات هذا الكتاب وتتم ارسية من اتمام مسؤل الاله والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم الغنبد
 واحسانه واول له ضراب هذا الخطب اسم لم يجدوه وامتنانه فبذلك محمودي في توضيح ما يستقيم من عقائده والجزء مرعدي في شرح

لتعصب من دقائمه وبالذات في تعميم الفاعل وفتح مناته لغيره لا إمكان واجتهدت في شرح لغائه وكشف كنهه بيان داو وخم بيان حكم من يؤم
 مايت فيه شدا في الفكر وكلم من ليدته مايت فيه مشاق لسم حتى يسري في هذا التحقيق وقاد في التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال علم الله
 على وغرائب كرمه ولطائف بره وزمباب الغامض والسؤل من فضل العظيم وكرمه العليم ان يجعل مقاساتي ذرية الى الفناء لا يحصل في الدنيا
 وتبيد الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصير في من الذكرين لثمة انهم المثلان الكرم الديان بر الحمد لشدة رب العالمين والصلوة على سيدنا
 محمد وآله الطاهرين آمين اللهم اغفر لكاتبه وما كذ ولن محمد ولن نظريه ويرحم الله عبدا قال امينا

خاتمة

يقول الفقيه المظفر الى رحمة رب الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله له الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يشاء جميل
 الانعام انبياء به الذي جعلنا من خيراته انزجت للناس بلا شك ولا ارتياب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخوقات بلا ريب +
 ومنه عز وجل اتينا بل الكتاب به والصلوة والسلام على افضل العالمين وعاقم البينيين سيدنا ومولانا محمد اجل من اوتي الحكمة بفضل الخطاب +
 وعلى آله واصحابه الفان من لكل فضل مستطاب به ولعلنا علمنا شرا الاخر ان علماء كنيسته مودوا في اصول الفقه كتابا جمعا ومجدا
 فتحقق التحقيق الحق من اختلاف المذاهب به وسواء في الوضوح تدقيق الخطاب به وكان بعضها افضل من بعض خصوصا
 كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
 الطريقة مولانا حاسم الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكي المعروف بمجنح حاسم شيخ الاسلام
 والسلمين برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الوردى مصبلح رموز الدقائق +
 مفتاح كنوز المحققين به المشتهرين الفقهاء اولي الحكم والتبجيز به والعلما ودي
 انهم والتميز به مولانا عابد العزيرين احمد بن محمد البخاري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية الناشر

الحمد لله الذي له العظمة والجلال ، ومنه الألقام والنوال ، والصلوة والسلام على
رسوله محمد الذي بين لنا الحرام والحلال ، وعلمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال ، و
على آله واصحابه الذين ميزوا الهداية عن الضلال -

أما بعد : فان مكتبة مير محمد بكراتشي - لها احسنت اوارتنا ضرورة

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متع غير مغل ولا ممل ، مقبول عند
المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب الحاشي) للعلامة الاخشيكتي المتوفى
سنة ١٢٢٢ هـ ، فما وجدنا في الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالنزي البخاري المتوفى
سنة ١٢٠٣ هـ كتاب التحقيق (المحروف بغاية التحقيق) في جودة الاسلوب واحتواء المسائل
الضرورية وحل مشكلات اصول الفقه شرحا آخر ، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ
الضرورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نولكشور) رفعا لحاجة طلابنا الشائقين باسهل امكاناتنا
ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذه الطبعة واصحها في اسرع وقت آمين -

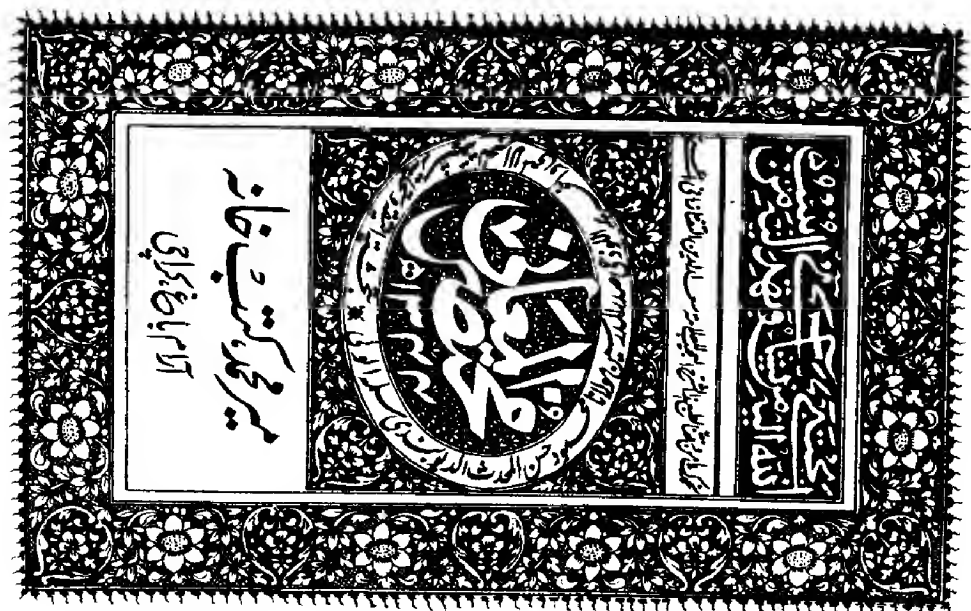
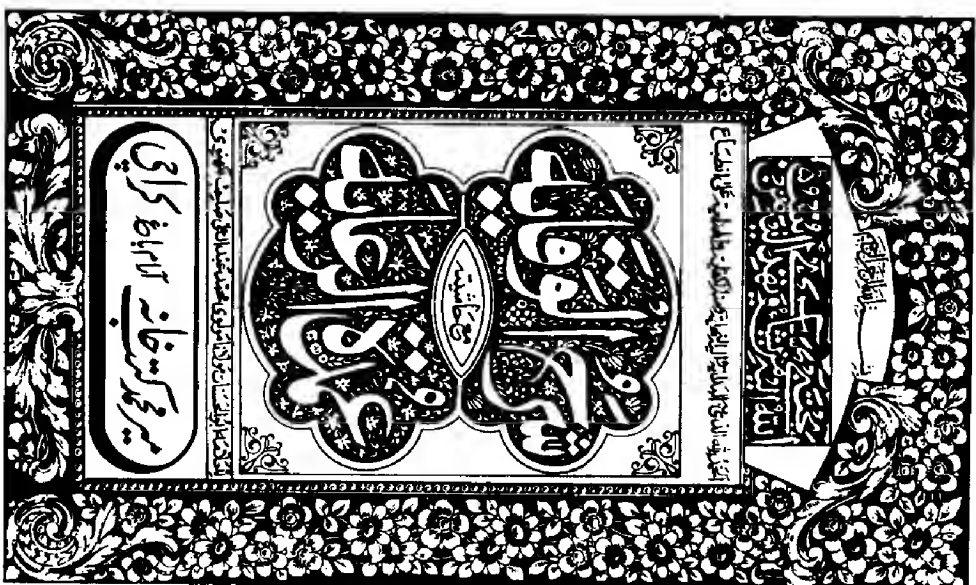
ترجمة الشارح

عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاري الامام البحر في الفقه والاصول ، تفقه على
عبد الامام محمد الهايمرغي -

مصنفاته

- ١- شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء)
- ٢- شرح اصول الاخشيكتي (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين
الكاكي له حين اجتمع به ببرمك وتفقه عليه ، وصل فيه (في شرح الهداية)
الى النكاح ، واخترته المنية (٧٣٠ هـ) رحمه الله رحمة واسعة -
- الجواهر المضيئة ص ٣١٧ -

(خادم الكتاب والسنة مير محمد)



ایضا فرشدہ حواشی و بین السطور کے تمام حقوق محفوظ ہیں

حَمْدُ الْإِلَهِ تَالِ الْحَقِّ وَاجْسِنَ يَقْسِيْرًا

قد استنتج بفضل الله الجليل طبع انوار المآثر و
اسرار التاويل و اسمنه عند عامة اهل العلم

النفس البیضاء

الحواشی المفیدة

هذا القها

المولى العلامة عبد الكريم الكوراني رحمه الله تعالى
في هذه النسخة امتيازات آتية

١- لم يترك حل مشكل

٢- بولغ في تصحيح الحواشی القديمة عن الاغلاط و زبدت عليها اضافات
مفيدة من المحدثين العلامة

٣- ادرجت الدلائل بالانصاف في المسائل المختلف فيها بين الاضاف و غيرهم

٤- التزم فيها بذكر المآخذ التي اخذت منها الحواشی ليسهل الي الرجوع عند الحاجة

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی

میر محمد کتب خانہ

کی قابل قدر دینی و علمی کتابیں

سنن ابن ماجہ (عربی) مع رسائلہ ماتس الیہ الحاجہ
لم یطالع
سنن ابن ماجہ
سنن ابی داؤد (عربی) معش
تفسیر بیضاوی مع العواشی المفیدہ (عربی)
التوضیح والتلویح مع حاشیہ التوشیح کامل ۲ جلد
نور الانوار مع قمر الاقمار و سوال جواب (عربی)
جامع ترمذی شریف (عربی) مع الثواب المحلی تتمہ
المثلک الذکی۔

سنن نسائی شریف (عربی) معش مع اسماء الرجال
شرح تہذیب (عربی)
شرح ابن عقیل (عربی)
شرح عقائد نسفی (عربی)
شرح مآء عامل (عربی) کلن
شرح وقایہ (عربی) اولین مع حاشیہ عمدۃ الراعیہ
وآخرین مع تکلید

موطا امام مالک (عربی) معش۔
موطا امام محمد (عربی) معش
حاشیۃ الطحطاوی علی مرقی الفلاح (عربی)
شرح معانی الآثار (طحاوی شریف) کامل ۲ جلد
دیوان حماسہ (عربی)
الحسامی بالنائی (عربی)
الحسامی مع شرح نظامی (عربی)
درایۃ النحو شرح ہدایۃ النحو (عربی)
مفتاح العربیہ کامل چار حصہ
ریاض الصحاحین (عربی) جدید ایڈیشن
مع
تخریج الاحادیث۔

گلستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
بوستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
مالا بدمنہ (فارسی)
اللباب فی شرح الکتاب (میدانی)
مختصر المعانی بحواشی شیخ الہند
مختصر الوقایہ فی مسائل الہدایۃ
مرقی الفلاح شرح نور الایضاح
المختصر القدوری مع ملہ المسی التوضیح الضروری (عربی)
مسلم الثبوت مع حاشیہ مغاتم البیوت (عربی)
مسند الامام اعظم مع شرح تنسیق النظام (عربی)
المفردات فی غریب القرآن (عربی)

کمال صحت، اضافات مفیدہ، حسن کتابت اعلیٰ کاغذ اور دیدہ زیب
طباعت "میر محمد کتب خانہ" کا روایتی طرز امتیاز ہے۔
(فہرست کتب مفت طلب فرمائیں)

میر محمد کتب خانہ

آرام باغ کراچی